

شهر محرّم ١٤٤١هـ/٢٠١٩م - العدد (١٩)

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

شهر محرّم ١٤٤١هـ/٢٠١٩م - العدد (١٩)

تصدر عن

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف


بسم الله الرحمن الرحيم

قــواعد النــشر

- ❖ الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- ❖ يتمّ تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- ❖ يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- ❖ المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- ❖ يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.
- ❖ للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- ❖ يفضَّل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- ❖ المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ❖ إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والإيميل.
- ❖ الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- ❖ تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي

المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

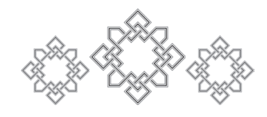
السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.د. السيد محمد زوين

إخراج

كاظم حسين حبيب



الموقع الالكتروني للمركز
www.iicss.iq

البريد الالكتروني للمركز
islamic.css@gmail.com

البريد الالكتروني للمجلة
Aqeedah.m@gmail.com



محتويات العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

تتجلّى نهضة كل أمة فكرياً بقدر توظيفها لنتاج فاعليتها العلمية، ورعايتها أنساق المعارف والعلوم في سلم متطوِّر متفاعل مع قضاياها العصرية، فحراك العلم لا ينبت عن السابق ولا يعجزه مواكبة الحاضر، ولا يقصر عن استشراف المستقبل في مساحة من عقلنة (نقد) الأفكار وتنزيهها مما يلحقها من أدران المتغيرّات أو المؤثِّرات العارضة مما لا يقوم لها دليل أو يرسِّخها برهان.

ونهضة أمتنا لا تنفكّ عن عواملها الثابتة، ودعائمها المتجذّرة في امتدادها الإلهي بما سبق من أصول الرسالات والنبوات على مدى قرون وقرون، فهي في جوهر هذا النسيج الوحياني، ومن باب العقائد والشرائع على هذه الأرض.

إنّ امتلاك أمة كتاب الله وأمة محمدﷺ، وعترته صلوات الله عليهم «تركت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي» مقوّمات النهضة والحياة والتطوّر لا يخرجها من ميدان الصراع في إقامة الدين إلا الالتزام به والاعتقاد بأصوله وفروعه«إنّ الدين عند الله الإسلام»فهو نصرها التي وعدت به ﴿وَمَا ٱلنَّصۡرُ إِلَّا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۚ﴾[1].

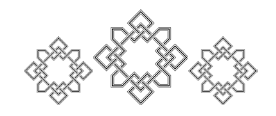
في هذا العدد تجول أفكار الباحثين في نظر ثاقب ميادين مختلفة، ومواطن متعدِّدة، أهمها: وعي الأفكار وتوظيف محصّلتها المعرفية في التفاعل مع بيئاتها والاستفادة من إنجازاتها، فيقف باحث عند الآيات

(1) سورة الأنفال، الآية 10.



النازلة بحقّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ليحقِّق القول في مدار النص المقدّس في علي عليه السلام وما له من أثر في الحراك الرسالي (الوحياني)، ويقف باحث آخر عند مقولات الإلحاد ويشخِّص ما فيها من عجز وقصور أخلاقي يشذّ عن بناء الإنسان روحاً وفكراً، وفي إطار حراك الأمة يلمِّح أحد الباحثين إلى المساق الحسيني وتوجّهاته وقيادته للأمة أخلاقياً وسياسياً في مجاهدة الانحراف الأموي، ولا يبتعد عن هذا النهج في النظر الفكري ما جاء في بحث (الخطايا العشر لابن تيمية) من جهد نقدي لأثر من آثار توجّهات الانحراف الأموي عن الشريعة السمحاء، ولم يخلُ هذا العدد من دراسة فكرية عن الديانة المسيحية وقضية الألوهية فيها، فضلاً عن تسليط الضوء حول فكرة الحروب الصليبية في مدّياتها المجتمعية عقدياً، وكان ختام هذا العدد برؤية فكرية نقدية لنتاج مؤلِّف معاصر؛ فتحددت معالم قصوره وضعفه، وهنات مؤلفات.

يحمل هذا العدد في طياته بعداً استقرائيا نقدياً يجمع بين السابق والحاضر، ويشخِّص ويستشرف ما سيكون إشارة وإلماحاً؛ ليجد فيه القارئ اللبيب ضالته.





الآيات النازلة بحقّ أمير المؤمنين عند الواحدي في كتابه أسباب النزول

■ رسول كاظم عبد السادة

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على نبيه الكريم وعلى آله الطيبين الطاهرين وبعد

إنَّ فضائل أهل البيت عليهم السلام مما ملأت الآفاق ورواها المخالف والموالف ولم يبقَ كتاب للمسلمين في الحديث والتاريخ ورجال الإسلام أو تفسير للقرآن إلا وأورد بعضاً من هذه الفضائل، وقد تسابق أهل التصنيف ورجال الحديث إلى تدوين مناقبهم وتزيين مصنفاتهم بالعالي من صفاتهم وأخلاقهم، كلّ ذلك عملاً بالقرآن والسنة التي نوّهت بهم وكرّمتهم بالآيات والنصوص العالية.

ولقد جاءت روايات فضائلهم ضمن الأسانيد العالية، حتى أنّ النسائي صاحب السنن أفرد لأمير المؤمنين عليه السلام كتاباً خاصاً أسماه (خصائص الإمام علي) وهذا الطبري المؤرّخ والمفسّر يفرد كتاباً خاصاً في طرق حديث الغدير.

فليس بمستغرب أن نجد الكثير من المفسِّرين يقفون عند نزول العديد من الآيات جاعلين أمير المؤمنين عليه السلام سبباً أساسياً لذلك، فقد شاع وتواتر بين العلماء والمحدّثين والمفسّرين قول ابن عباس: ما في القرآن آية إلا وعلي رأسها، وقائدها وشريفها وأميرها [1]، ولقد عاتب الله تعالى أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم في

(1) الخوارزمي، المناقب، ص 188.

غير آي من القرآن وما ذكر علياً إلا بخير [1]. وعن حذيفة:ما نزلت ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ إلا لعلي لبها ولبابها [2]، وما نزل في أحد من كتاب الله ما نزل في علي[3]، لقد نزلت في علي سبعون آية [4]، وفي رواية ثمانون آية [5]، بل نزل فيه ثلاثمائة آية [6]، قال ابن عباس: نزل في علي أكثر من ثلاثمائة آية[7].

وقال رسول الله ﷺ: إنّ القرآن أربعة أرباع، فربع فينا أهل البيت خاصّة.. وإنّ الله أنزل في علي كرائم القرآن[8].

وعنه عليه السلام قال: نزل القرآن أثلاثاً: ثلث فينا وفي عدوّنا، وثلث سنن وأمثال، وثلث فرائض وأحكام[9].

---

(1) أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، ص 189؛ أبو نعيم، حلية الأولياء، ج 1، ص 64؛ الطبري، ذخائر العقبى، ص 89؛ والرياض النضرة، ج2، ص 207؛ ابن حجر، الصواعق المحرقة، ص127؛ الكنجي، كفاية الطالب، ص54؛ سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص، ص19؛ الشبلنجي، نور الأبصار، ص 105؛ خواند مير، حبيب السير، ج 2، ص 13؛ الهيتمي، الصواعق المحرقة، ص 125؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 116؛ القندوزي، ينابيع المودة، ص 125؛ المناوي، الكواكب الدرية، ص 39؛ الخثعمي، التكملة، ص 82؛ الشيباني، المختار في مناقب الأخيار، ص 3؛ الهندي، كنز العمال، ج 12، ص 204؛ الزرندي الحنفي، نظم درر السمطين، ص 89؛ الحبري، تنزيل الآيات، ص 3؛ باكثير الحضرمي، وسيلة المآل، ص 121؛ العلامة الآمرتسري، أرجح المطالب، ص 51.

(2) البدخشي، مفتاح النجا، ص 37؛ خواند مير، حبيب السير؛ ج 2، ص 13؛ الآمرتسري، أرجح المطالب، ص51؛ا الحسكاني، شواهد التنزيل، ج 1، ص 48.

(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 171؛ ابن حجر، الصواعق المحرقة، ص 76؛ الآمرتسري، أرجح المطالب، ص51؛ ابن الصبان، إسعاف الراغبين، ص 180؛ الشبلنجي، نور الأبصار، ص 74؛ العيني الحيدر آبادي، مناقب علي، ص 48؛ السهالوي، وسيلة النجاة، ص 67؛ البدخشي، مفتاح النجا، ص 37؛ أحمد زيني دحلان، السيرة النبوية، ج 2، ص (11 و207)؛ الحسكاني، شواهد التنزيل، ج 1، ص 41.

(4) ()البدخشي، مفتاح النجا، ص6؛ الآمرتسري، أرجح المطالب، ص 52؛ الحسكاني، شواهد التنزيل، ج 1، ص40.

(5) الحسكاني، شواهد التنزيل، ج 1، ص 42.

(6) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 172؛ البدخشي، مفتاح النجا، ص 37؛ العيني، مناقب علي، ص 53؛ البرزنجي، مقاصد الطالب، ص10؛ ابن الصبان، إسعاف الراغبين، ص 180؛ الدهلوي، تجهيز الجيش، ص 333؛ السهالوي، وسيلة النجاة، ص 67؛ الشبلنجي، نور الأبصار، ص 74؛ الآمرتسري، أرجح المطالب، ص 51؛ أحمد زيني دحلان، السيرة النبوية، ج 2، ص 11.

(7) القندوزي، ينابيع المودة، ص 126.

(8) الحسكاني، شواهد التنزيل، ج1، ص 42-43؛ وفي خبر عن أمير المؤمنين عليه السلام: القرآن أربعة أرباع: ربع فينا وربع في عدونا، وربع فرائض وأحكام، وربع حلال وحرام، ولنا كرائم القرآن (تفسير فرات الكوفي، ص46).

(9) الكليني، الكافي، ج2، ص627؛ المجلسي، مرآة العقول، ج11، ص517؛ العياشي، تفسير العياشي، ج1، ص 96.

وفي هذا البحث المتواضع نقف عند مفسّر كبير معروف، وهو الواحدي، الذي صنّف في أسباب النزول وأورد في كتابه هذا جملة من الآيات التي كان أمير المؤمنين عليه السلام سبباً في نزولها.

ووقع الكلام على مبحثين وتمهيد، تناولنا في التمهيد أسباب النزول، أما في المبحث الأول فقد ذكرت ترجمة الواحدي ومنهجه في كتابه بشكل مختصر، وأما المبحث الثاني فكان في إيراد الآيات النازلة في أمير المؤمنين مع مقارنة لما ورد من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام.

نسأل الله التوفيق في البدء والختام وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين والحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.



التمهيد

علم أسباب النزول: نشأته وما كتب فيه

أسباب النزول مصطلح في تفسير القرآن وعنوان فرع من علوم القرآن، والأسباب جمع (سبب) بمعنى الحبل والوسيلة والطريقة والرابطة. والنزول، مصدر بمعنى الحلول والإقامة[1].

وقد روعيت في مصطلح أسباب النزول المعاني اللغوية والعرفية نفسها، ولم تلحظ فيه المعاني الفلسفية ومعاني النزول العرفانية وما إلى ذلك [2].

ولا يعلم على وجه الدقّة بداية استعمال مصطلح أسباب النزول، وقد عرف في الآثار الأولى الإسلامية بصورة (أسباب التنزيل) [3] أو (أسباب نزول القرآن) أو (أسباب النزول) في عرف المتخصّصين في علوم القرآن وذلك بشكل تدريجي، وعرف كفرع من علوم القرآن [4].

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة سبب.

(2) انظر: الحسني، أسباب نزول القرآن، ص 30.

(3) انظر: تفسير، ص 4.

(4) انظر: الرازي، أسرار التنزيل، ص39؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص22؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 107.

وهو علم يبحث في سبب نزول الآيات والسور القرآنية وظروفها وزمانها ومكان نزولها، والمجالات والقصص المتعلّقة بها [1].

وتشكّل مواضيع هذا العلم مجموعة روايات أسباب أو (شأن) نزول الآيات، وفائدة هذا العلم هي ضمان الفهم الأكثر صحة وسهولة لمضامين الآيات القرآنية، وقد ذكر العلماء بشكل مفصّل الفوائد المتنوّعة والمختلفة لمعرفة أسباب نزول القرآن [2].

ويلاحظ أنّ المفسرين يخلطون في الكثير من المواضع في أسباب النزول القرآنية مع موضوعها ومضمونها[3] ويذكرون في الغالب عدة واحدة، أو مجموعة من الآي[4].

وكانت هذه الرؤيا شائعة حتى في عصر الواحدي(ت468هـ)، والمقصود من بيان الواحدي الذي يصف كتابه أسباب النزول بأنه (جامع الأسباب) هو استنتاج المتقدمين هذا المصطلح، واستناداً إليه فإنّ حادثة هجوم أبرهة على مكة الذي وقع قبل بدء نزول القرآن بأربعين عاماً كان من شأنها أن تكون سبب نزول سورة الفيل[5].

أما حسب وجهة نظر المتأخرين فلا يشمل مصطلح أسباب النزول -استناداً إلى التعريف- سوى الروايات التي صرّح فيها بأنّ (سبب نزول هذه الآية كذا)، أو التي جاءت فيها عبارة (فنزلت الآية) بعد ذكر الحادثة أو طرح سؤال مباشرة.

وقد رأى ابن النديم أنّ أولى المجموعات المدوّنة حول أسباب النزول هي لابن عباس برواية عكرمة(ت104هـ)، والضحّاك(ت 105هـ)، وعُرِف ابن المديني (ت 234هـ) كأول عالم بادر إلى التأليف في أسباب النزول [6].

(1) انظر: حاجي خليفة، ج1، ص 76؛ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص 24.

(2) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 22؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص107؛ الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 7؛ الصابوني، التبيان في علوم القرآن، ص19.

(3) الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص141.

(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 31؛ الدهلوي، الفوز الكبير في أصول التفسير، ص 63.

(5) انظر: الواحدي، ص 396؛ السيوطي، لباب النقول، ص5.

(6) ابن النديم، الفهرست، ص 40؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 107؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ج1، ص 76.

ويُعَدُّ (أسباب النزول) الذي ألّفه أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت 462هـ) أشهر كتاب في علم أسباب النزول [1].

أما علماء الشيعة فقد بذلوا اهتماماً خاصاً في تسجيل وضبط مجموعات من أسباب نزول الآيات في مناقب أهل البيت عليهم السلام، وهو اهتمام يجب عدم اعتباره منحصراً بالمؤلّفين الشيعة، بل يلاحظ أيضاً في آثار علماء الجمهور الكثير من التأليفات من هذا النوع [2]، ومن هذه المؤلفات:

١- ما نزل في أهل البيت في القرآن، لابن الحجام محمد بن العباس العالم الإمامي في القرن الرابع الهجري.

٢- ما نزل من القرآن في أمير المؤمنين عليه السلام لأبي نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ)[3].

٣- ما نزل من القرآن في علي بن ابي طالب عليه السلام لأبي عبد الله محمد بن عمران المرزباني.

٤-الآيات المنزلة في أهل البيت عليهم السلام لابن الفحام [4].

٥- مختصر ما نزل من القرآن في صاحب الزمان، لأحمد بن محمد بن عبيد الله الجوهري (ت ٤٠١ هـ) [5].

٥- منار الحق، لأبي العباس أحمد بن الحسن بن علي الفلكي الطوسي المفسر [6].

٦- شواهد التنزيل لابن عبد الله الحاكم الحسكاني [7].

(1) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج1، ص 76.

(2) انظر: ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص25.

(3) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج1، ص 76.

(4) انظر: ابن حجر، لسان الميزان، ج2، ص 251.

(5) ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص 20.

(6) م.ن، ص23.

(7) انظر: آغابزرك الطهراني، الذريعة، ج1، ص 48؛ الحسيني، أسباب نزول القرآن، ص 50.



المبحث الاول

الواحدي ترجمته وكتابه (أسباب النزول)

هو أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي صاحب التفسير (.. - 468 هـ) (.. - 1076م) من أولاد التجار، وأصله من ساوه (بين الري وهمذان) من الفرس، وأول من أسلم من أسلافه جد له يدعى يزيد كان مولى ليزيد بن أبي سفيان [1]، لزم أبا إسحاق الثعلبي وأكثر عنه.

وصف الواحدي بأنه الإمام العلامة الأستاذ وإمام علماء التأويل، والواحدي نسبة إلى الواحد بن الديل ابن مهرة[2].

دراسته ومشايخه

أخذ علم العربية عن أبي الحسن القهندزي الضرير ، وسمع من أبي طاهر بن محمش والقاضي أبي بكر الحيري وأبي إبراهيم إسماعيل بن إبراهيم الواعظ ومحمد بن إبراهيم المزكي وعبد الرحمن بن حمدان النصروي وأحمد بن إبراهيم النجار وخلق[3].

تصدّر للتدريس مدة وعظم شأنه، وقيل: كان منطلق اللسان في جماعة من العلماء ما لا ينبغي، وقد كفر من ألّف كتاب حقائق التفسير.

قال أحمد بن محمد بن بشار: كان الواحدي يقول: صنّف السلمي كتاب حقائق التفسير، ولو قال إنّ ذلك تفسير القرآن لكفّرته.

حدّث عنه أحمد بن عمر الأرغياني وعبد الجبار بن محمد الخواري وطائفة أكبرهم الخواري.

---

(1) بغية الملتمس، ص403.

(2) انظر: نفح الطيب، ج1، ص364؛ آداب اللغة، ج3، ص96؛ أخبار الحكماء، ص156؛ إرشاد الأريب، ج5، ص86 - 97؛ لسان الميزان، ج 4، ص198؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 255؛ ابن خلكان، ج1، ص340؛ وللمستشرق أرندنك van Arendonk. C في دائرة المعارف الاسلامية، ج1، ص-136 144، بحث مفيد في ترجمته.

(3) الذهبي، سير أعلام النبلاء،ج18، ص339-340.

قال عن نفسه درست اللغة على أبي الفضل أحمد بن محمد بن يوسف العروضي، وكان من أبناء التسعين، روى عن الأزهري تهذيبه في اللغة، ولحق السماع من الأصم وله تصانيف، وأخذت التفسير عن الثعلبي والنحو عن أبي الحسن علي بن محمد الضرير، وكان من أبرع أهل زمانه في لطائف النحو وغوامضه، علّقت عنه قريباً من مئة جزء في المشكلات، وقرأت القراءات على جماعة. قال أبو سعد السمعاني: كان الواحدي حقيقاً بكل احترام وإعظام، لكن كان فيه بسط لسان في الأئمة [1].

حكى عن تلميذ الواحدي- أعني عبد الغافر النيسابوري- في السياق وهو ذيل تاريخ نيسابور للحاكم، ما أورده فيه من المبالغة في إطرائه وذكر تواريخه، وتصانيفه، وتفاسيره الثلاثة «البسيط»، و«الوسيط»، و«الوجيز»، و«كتاب أسباب نزول القرآن»، و«كتاب تفسير النبي صلى الله عليه وآله وسلم»، إلى قوله (وكان حقيقاً بكل احترام وإعظام لولا ما كان فيه من غمزه وإزرائه على الأئمة المتقدمين وبسطه اللسان فيهم بغير ما يليق بماضيهم عفا الله عنا وعنه)، ثم أورد بعض مقدمة تفسيره «البسيط» بلفظه، وفيه الإطراء والثناء الجميل على كافة مشايخه وعلى السابقين من مشايخهم ولا سيما شيخه الثعلبي الذي أخذ منه علم التفسير، وقد قرظ تفسيره الكشف والبيان؛ نظماً ونثراً بما لا مزيد عليه، مع ما أورد الثعلبي فيه من أحاديث الإمامية وفضائل أهل البيت عليهم السلام ، فيظهر أنّ بسط لسانه كان على قوم آخرين لم يرد الكشف عنهم في السياق لمصلحته [2].



(1) الذهبي، سير النبلاء،ج11،ص224؛عمر كحالة، معجم المؤلفين، ج 7، ص 26؛ الأسنوي، طبقات الشافعية،ج1، ص182؛ ابن هداية، أسماه الرجال الناقلين عن الشافعي والمنسوبين إليه، ج2،ص61؛ مناقب الشافعي وطبقات أصحابه من تاريخ الذهبي، ج2،ص145؛ ج1،ص146؛ الشيخ عباس القميج، الكنى والألقاب،ج3، ص 277.

(2) الحموي، معجم الأدباء، ج 12، ص260.

مؤلّفات الواحدي

عُرف الواحدي بتفسيره الوسيط وهو تفسير كبير ذكره في كشف الظنون «صنّف الواحدي» البسيط في نحو ستة عشر مجلداً. وإضافة الى هذا التفسير فقد صنف العديد من المؤلفات منها:

١- التفسير الوجيز.

٢- التفسير البسيط، وعلى منوال أسماء هذه التفاسير الثلاثة: «البسيط والوسيط والوجيز»، سمى الغزالي تواليفه الثلاثة في الفقه.

٣- ومن مؤلفات الواحدي: كتاب أسباب النزول مروي.

٤- كتاب التحبير في الأسماء الحسنى.

٥- شرح ديوان المتنبي، وكان طويل الباع في العربية واللغات.

قال في (كشف الظنون): ليس في شروحه مع كثرتها مثله. وذكره في (معجم البلدان)، ج 12، ص 359، وطبع في برلين باعتناء الأستاذ (فريدريخ ديتريشي) سنة 1858، مع فهارس واسعة ومقدمة باللغة اللاتينية، وطبع على الحجر في بمبي سنة 1281 هـ، في 358 صفحة، باعتناء عبد الحسين حسام الدين. وقد دفع في الصفحة 153 من طبعة بمبي، عند قول المتنبي في بائيته:

وأبهر آيات التهامي أنه أبوك وأجدى مالكم من مناقب.

اعتراض بعض أعاديه عليه -بأنه تنقيص للنبي ﷺ- بأنّ محمد بن أحمد المعروف بابن فورجة روى البيت عن بعضهم هكذا:

وأكبر آيات التهامي آية

أبوك وأجدي مالكم من مناقب

يعني علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) كان آية من آيات رسول الله ﷺ [1].

6- كتاب المغازي.

7- كتاب الإغراب في الإعراب.

(1) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج13، ص 276.

8- وكتاب تفسير النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

9- وكتاب نفي التحريف عن القرآن الشريف.

وله شعر رائق[1]

مات بنيسابور في جمادى الآخرة سنة ثمان وستين وأربع مئة وقد شاخ [2].

سبب تأليفه لأسباب النزول:

بيّن الواحدي في مقدمة كتابه (أسباب النزول) السبب الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب، وهو ميل الكثير ممن تسمى بالعلماء إلى الكذب في نسبة نزول الآيات إلى أسبابها الواقعية، قال:

«أنّ الرغبات اليوم عن علوم القرآن صادقة كاذبة فيها، قد عجزت قوى الملام عن تلافيها، فآل الأمر بنا إلى إفادة المبتدئين المتسترين بعلوم الكتاب، إبانة ما أنزل فيه من الأسباب، إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزلها. ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدوا في الطلاب، وقد ورد الشرع بالوعيد للجاهل ذي العثار في هذا العلم بالنار» [3].

وبعد أن يبيّن بالآثار أنّ القول بغير سماع في سبب النول افتراء على الرسول والقرآن وأنّه من التفسير بالرأي، يرى أنّ جهّال العلماء قد تمادوا في الافتراء؛ لذلك عمد إلى تصنيف مثل هذا الكتاب، يقول:

«وأما اليوم فكل أحد يخترع شيئاً ويختلق إفكاً وكذباً ملقياً زمامه إلى الجهالة، غير مفكر في الوعيد للجاهل بسبب الآية؛ وذلك الذي حدا بي إلى إملاء هذا الكتاب الجامع للأسباب؛ لينتهي إليه طالبوا هذا الشأن والمتكلّمون في نزول

---

(1) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 12، ص 257.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج3، ص303.

(3) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص1.

القرآن، فيعرفوا الصدق ويستغنوا عن التمويه والكذب، ويجدوا في تحفظه بعد السماع والطلب) [1].

ثم في مقدمته هذه يبيّن الواحدي منهجه في تأليف الكتاب، وأنه يتكوّن من قسمين:

في مقدمات النزول والآيات التي نزلت أولاً وآخراً، ثم يشرع في بيان أسباب النزول بحسب الآيات القرآنية والسور، يقول:

«ولا بدّ من القول أولاً في مبادئ الوحي وكيفية نزول القرآن ابتداءً على رسول الله ﷺ، وتعهّد جبريل إياه بالتنزيل، والكشف عن تلك الأحوال، والقول فيها على طريق الإجمال، ثم نفرع القول مفصّلاً في سبب نزول كل آية روى لها سبب مقول، مروي منقول، والله تعالى الموفّق للصواب والسداد، والآخذ بنا عن العاثور إلى الجدد» [2].

ولو كان للبحث متّسع لذكرنا بعض المآخذ على كتاب الواحدي (أسباب النزول) فيما يخصّ التناقض الذي أورده في شأن شيخ البطحاء أبي طالب وما نزل في شأنه من آيات زعم الواحدي بروايته أنه مات كافراً، ولعل غيرنا، إن لم نستطع، يسعه تناول هذا الأمر المهم عند الواحدي.

(1) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص1.

(2) م.ن، ج1، ص2.

المبحث الثاني

الآيات النازلة وفي أمير المؤمنين عليه السلام في كتاب أسباب النزول

الآية الاولى:

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ﴾ (1).

١ - قال الواحدي: أخبرنا محمد بن يحيى بن مالك الضبي، قال: حدثنا محمد بن إسماعيل الجرجاني، قال: حدثنا عبد الرزاق، قال: حدثنا عبد الوهاب بن مجاهد، عن أبيه، عن ابن عباس في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ﴾، قال: نزلت في علي بن أبي طالب كان عنده أربعة دراهم، فأنفق بالليل واحداً، وبالنهار واحداً، وفي السر واحداً، وفي العلانية واحداً (2).

٢ - قال الواحدي: أخبرنا أحمد بن الحسين الكاتب، قال: حدثنا محمد بن أحمد بن شاذان، قال: أخبرنا عبد الرحمن بن أبي حاتم، قال: حدثنا أبو سعيد الأشج، قال: حدثنا يحيى بن يمان، عن عبد الوهاب بن مجاهد، عن أبيه، قال: كان لعلي عليه السلام أربعة دراهم، فأنفق درهماً بالليل، ودرهماً بالنهار، ودرهماً سراً، ودرهماً علانية، فنزلت ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ﴾.

٣ - قال الواحدي: قال الكلبي: نزلت هذه الآية في علي بن أبي طالب عليه السلام لم يكن يملك غير أربعة دراهم، فتصدق بدرهم ليلاً، وبدرهم نهاراً، وبدرهم سراً، وبدرهم علانية، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما حملك على هذا؟ قال: حملني أن أستوجب على الله الذي وعدني، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ألا إنّ ذلك لك، فأنزل الله تعالى هذه الآية (3).

(1) سورة البقرة، الآية 274.

(2) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص28.

(3) م.ن، ج1، ص28.



ومن طرق أهل البيت عليهم السلام جاء عن أبي جعفر عليه السلام في قوله ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ﴾ (1). قال: نزلت في علي عليه السلام (2).

وعن أبي اسحاق، قال: كان لعلي بن أبي طالب عليه السلام أربعة دراهم، لم يملك غيرها، فتصدّق بدرهم ليلاً، وبدرهم نهاراً، وبدرهم سراً، وبدرهم علانية، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا علي، ما حملك على ما صنعت؟ قال: إنجاز موعود اللّه، فأنزل اللّه: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ﴾ (3) إلى آخر الآيات (4).

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿فَقُلۡ تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ﴾ (5).

٣- قال الواحدي: أخبرنا أبو سعيد عبد الرحمن بن محمد الرهجائي، أخبرنا أحمد بن جعفر بن مالك، حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، حدثنا أبي، قال: حدثنا حسين، قال: حدثنا حماد بن سلمة، عن يونس، عن الحسن، قال: جاء راهبا نجران إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم،

(1) سورة البقرة، الآية 265.

(2) العياشي، تفسير العياشي، ج1، ص148، ح485.

(3) سورة البقرة، الآية 274.

(4) العياشي، تفسير العياشي، ج1، ص151، ح502؛ الحسكاني، شواهد التنزيل، ج1، ص109، ح155؛ الخوارزمي، المناقب، ص198؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج6، ص324؛ القندوزي، ينابيع المودة، ص92؛ الصدوق، ثواب الأعمال، ص172؛ الحسكاني، شواهد التنزيل، ج1، ص109؛ ابن المغازلي، مناقب علي بن أبي طالب، ص280، ح 325؛ الكنجي، كفاية الطالب، ص232؛ الواحدي، أسباب النزول، ص50؛ الزمخشري، الكشاف، ج1، ص319؛ الطبري، ذخائر العقبى، ص88؛ سبط بن الجوزي، تذكرة الخواص، ص 14؛ الشبلنجي، نور الأبصار، ص71؛ الفخر الرازي، التفسير، ج7، ص89؛ القرطبي، التفسير، ج3، ص347؛ ابن كثير، التفسير، ج1، ص326؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج1، ص21؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج6، ص324؛ السيوطي، الدر المنثور الشافعي، ج1، ص363؛ القندوزي، ينابيع المودة، ص 92؛ الشوكاني، فتح القدير، ج1، ص294؛ الخوارزمي، المناقب، ص 198؛ الزرندي، نظم درر السمطين، ص90؛ ابن الاثير، أسد الغابة، ج4، ص25 و249؛ الطبري، الرياض النضرة، ج2، ص273؛ التستري، إحقاق الحق، ج3، ص246؛ الحمويني، فرائد السمطين، ج1، ص 356؛ لنيسابوري، روضة الواعظين، ص105؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج9، ص21؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج1، ص67.

(5) سورة آل عمران، الآية 61.

فقال لهما: أسلما تسلما، فقالا: قد أسلمنا قبلك، فقال: كذبتما، يمنعكما من الإسلام سجودكما للصليب، وقولكما اتخذ الله ولداً وشربكما الخمر، فقالا: ما تقول في عيسى؟ قال: فسكت النبي ﷺ، ونزل القرآن ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْآيَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ﴾ إلى قوله ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ﴾ الآية، فدعاهما رسول الله ﷺ إلى الملاعنة، وقال: وجاء بالحسن والحسين وفاطمة وأهله وولده عليهم السلام، قال: فلما خرجا من عنده، قال أحدهما لصاحبه: أقرر بالجزية ولا تلاعنه، فأقرّ بالجزية، قال: فرجعا فقالا نقرّ بالجزية ولا نلاعنك[1].

٤- قال الواحدي: أخبرني عبد الرحمن بن الحسن الحافظ فيما أذن لي في روايته، حدثنا أبو حفص عمر بن أحمد الواعظ، حدثنا عبد الرحمن بن سليمان بن الأشعث، حدثنا يحيى بن حاتم العسكري، حدثنا بشر بن مهران، حدثنا محمد بن دينار، عن داود بن أبي هند، عن الشعبي، عن جابر بن عبد الله قال: قدم وفد أهل نجران على النبي ﷺ العاقب والسيد، فدعاهما إلى الإسلام، فقالا أسلمنا قبلك، قال: كذبتما إن شئتما أخبرتكما بما يمنعكما من الإسلام، فقالا: هات أنبئنا، قال: حب الصليب، وشرب الخمر، وأكل لحم الخنزير، فدعاهما إلى الملاعنة، فوعداه على أن يغادياه في الغداة فغدا رسول الله ﷺ فأخذ بيد علي وفاطمة وبيد الحسن والحسين، ثم أرسل إليهما فأبيا أن يجيبا، فأقرّا له بالخراج، فقال النبي ﷺ: والذي بعثني بالحق لو فعلا لمطر الوادي ناراً. قال جابر: فنزلت فيهم هذه الآية ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾، قال



(1) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص34.

الشعبي: (أبناءنا: الحسن والحسين، ونساءنا: فاطمة، وأنفسنا: علي بن أبي طالب عليهم السلام).[1]

الآية الثالثة:

قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[2].

٥- قال الواحدي: قال جابر بن عبد الله: جاء عبد الله بن سلام إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا رسول الله إنّ قوماً من قريظة والنضير قد هاجرونا وفارقونا وأقسموا أن لا يجالسونا، ولا نستطيع مجالسة أصحابك لبعد المنازل، وشكى ما يلقى من اليهود، فنزلت هذه الآية، فقرأها عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: رضينا بالله وبرسوله وبالمؤمنين أولياء. ونحو هذا قال الكلبي وزاد أنّ آخر الآية في علي بن أبي طالب رضوان الله عليه؛ لأنّه أعطى خاتمه سائلاً وهو راكع في الصلاة[3].

٦- قال الواحدي: أخبرنا أبو بكر التميمي، قال: أخبرنا عبد الله بن محمد بن جعفر، قال: حدثنا الحسين بن محمد عن أبي هريرة، قال: حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب، قال: حدثنا محمد الأسود، عن محمد بن مروان، عن محمد السائب، عن أبي صالح، عن ابن عباس، قال: أقبل عبد الله بن سلام ومعه نفر من قومه قد آمنوا، فقالوا: يا رسول الله إن منازلنا بعيدة وليس لنا مجلس ولا متحدث، وإنّ قومنا لما رأونا آمنا بالله ورسوله وصدقناه رفضونا وآلوا على أنفسهم أن لا يجالسونا ولا يناكحونا ولا يكلمونا، فشقّ ذلك علينا، فقال لهم النبي عليه الصلاة والسلام ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ

---

(1) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص34؛ عن المنذر، قال: حدّثنا علي عليه السلام، قال: لّما نزلت هذه الآية ﴿فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ﴾ الآية، قال: أخذ بيد علي وفاطمة وابنيهما عليهم السلام، فقال رجل من النصارى: لا تفعلوا فيصيبكم عَنَت فلم يدعوا (انظر: العياشي، تفسير العياشي، ج1، ص177; البحراني، البرهان في تفسيرالقرآن، ج1، ص290).

(2) سورة المائدة، الآية 55.

(3) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص34.

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ الآية. ثم إنّ (النبي ﷺ) خرج إلى المسجد والناس بين قائم وراكع، فنظر سائلاً، فقال: هل أعطاك أحد شيئاً؟ قال: نعم، خاتم من ذهب، قال: من أعطاكه؟ قال: ذلك القائم، وأومأ بيده إلى علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: على أي حال أعطاك؟ قال: أعطاني وهو راكع، فكبّر النبي ﷺ، ثم قرأ ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾[1].

قد جاء من طرق أهل البيت في تفسير هذه الاية ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال:نزلت هذه الآية على نبيّ الله وهو في بيته ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ـ إلى قوله ـ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾، خرج رسول الله ﷺ فدخل المسجد، ثمّ نادى سائل فسأل، فقال له: أعطاك أحد شيئاً؟ قال: لا، إلاّ ذلك الراكع أعطاني خاتمه ـ يعني عليّاً [2].

وفي الكافي عن الإمام جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جدّه، عن علي عليه السلام في قوله عزّ وجل: يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا، قال: لمّا أُنزلت ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ اجتمع نفر من أصحاب رسول الله ﷺ في مسجد المدينة، فقال بعضهم لبعض: ما تقولون في هذه الآية؟ فقال بعضهم: إن كفرنا بهذه الآية نكفر بسائرها، وإن آمنّا فهذا ذلّ حين يسلّط علينا عليّ بن أبي طالب، فقالوا: قد علمنا أنّ محمّداً صادق فيما يقول ولكنّا نتولاّه ولا نطيع علياً فيما أمرنا، فنزلت هذه الآية ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [3].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث: إنّ الله جلّ ذكره أنزل عزائم الشرايع وآيات الفرائض في أوقات مختلفة، كما خلق السماوات والأرض في ستّة أيام، ولو شاء أن يخلقها في أقلّ من لمح البصر لخلق، لكنّه جعل الأناة والمداراة

(1) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص70؛ وانظر: المتقي الهندي، كنز العمال، ج13،ص164، ح36501; السيوطي، الدر المنثور، ج2، ص293; تاريخ ابن عساكر في ترجمة علي عليه السلام، ج 2، ص409، ح908.

(2) فرات الكوفي، تفسير فرات، ص128، ح145; المجلسي، بحار الأنوار، ج35، ص186.

(3) الكليني، الكافي، ج1، ص427; البحراني، البرهان في تفسيرالقرآن، ج1، ص479.

مثالاً لأمنائه وإيجاباً للحجة على خلقه، فكان أوّل ما قيّدهم به الإقرار بالوحدانية والربوبية، والشهادة بأنّ لا إله إلاّ الله، فلما أقرّوا بذلك تلاه بالإقرار لنبيّه بالنبوّة والشهادة له بالرسالة، فلمّا انقادوا لذلك فرض عليهم الصلاة، ثمّ الصوم، ثمّ الحجّ، ثمّ الجهاد، ثمّ الزكاة، ثمّ الصدقات وما يجري مجراها من مال الفيء، فقال المنافقون: هل بقي لربّك علينا بعد الذي فرض علينا شيء آخر يفرضه، فتذكره؛ لتسكن أنفسنا إلى أنّه لم يبق غيره؟ فأنزل الله في ذلك: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ﴾ يعني: الولاية، فأنزلالله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ الآية[1].

الآية الرابعة:

قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ [2].

٧- قال الواحدي: أخبرنا أبو سعيد محمد بن علي الصفار، قال: أخبرنا الحسن بن أحمد المخلدي، قال: أخبرنا محمد بن حمدون بن خالد، قال: حدثنا محمد بن إبراهيم الخلوتي، قال: حدثنا الحسن بن حماد سجادة، قال: حدثنا علي بن عابس، عن الأعمش وأبي حجاب، عن عطية، عن أبي سعيد الخدري، قال: نزلت هذه الآية ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ يوم غدير خم في علي بن أبي طالب عليه السلام [3].

ومن طريق الإمامية، ورد عن ابن عباس، وجابر بن عبد اللّه، قالا: أمر اللّه تعالى نبيه محمداً صلى الله عليه وآله وسلم أن ينصب علياً عليه السلام عَلَماً للناس ليخبرهم بولايته، فتخوّف رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم أن يقولوا حابى ابن عمه، وأن يطعنوا في ذلك عليه، فأوحى اللّه اليه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾، فقام رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم بولايته يوم غدير خم [4].

(1) الطبرسي، الاحتجاج، ج1، ص601، ح137; الكاشاني، تفسير الصافي، ج4، ص225.

(2) سورة المائدة، الآية 67.

(3) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص71؛ وانظر: الحسكاني، شواهد التنزيل، ج1، ص192، ح249.

(4) العياشي، تفسير العياشي، ج1، ص331، ح152،

وعن الخدري، وبريدة الأسلمي، ومحمد بن علي، أنها نّزلت يوم الغدير في علي عَلَيْهِ السَّلَامُ [1].

الآية الخامسة:

قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [2].

٨- قال الواحدي: قال المفسِّرون: جلس رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يوماً فذكر الناس ووصف القيامة ولم يزدهم على التخويف، فرق الناس وبكوا، فاجتمع عشرة من الصحابة في بيت عثمان بن مظعون الجمحي وهم علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وأبو ذر الغفاري وسالم مولى أبي حذيفة والمقداد بن الأسود وسلمان الفارسي ومعقل بن مضر، واتفقوا على أن يصوموا النهار، ويقوموا الليل، ولا يناموا على الفرش، ولا يأكلوا اللحم ولا الودك، ويترهبوا، ويجبوا المذاكير، فبلغ ذلك رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فجمعهم فقال: ألم أنبأ أنّكم اتفقتم على كذا وكذا؟ فقالوا: بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير، فقال: إني لم أومر بذلك، إنّ لأنفسكم عليكم حقاً، فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا، فإني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآكل اللحم والدسم، فمن رغب عن سنتي فليس مني، ثم خرج إلى الناس وخطبهم، فقال: ما بال أقوام حرموا النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا، أما إنّي لست آمركم أن تكونوا قسّيسين ولا رهباناً، فإنه ليس في ديني ترك اللحم والنساء ولا اتخاذ الصوامع، وإنّ سياحة أمتي الصوم ورهبانيتها الجهاد، واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وحجوا واعتمروا، وأقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وصوموا رمضان، فإنّما هلك من كان قبلكم بالتشديد، شدّدوا على أنفسهم فشدّد الله عليهم، فأولئك بقاياهم في الديارات والصوامع، فأنزل الله تعالى هذه الآية، فقالوا: يا رسول الله كيف نصنع بأيماننا التي حلفنا عليها، وكانوا حلفوا على ما عليه اتفقوا،

(1) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج3، ص21.

(2) سورة المائدة، الآية 87.

فأنزل الله تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ الآية[1].

وقد ورد من طريق أهل البيت عليهم السلام ايضاً سبب نزول هذه الاية في أمير المؤمنين عليه السلام وجماعة عن أبي عبد اللّه عليه السلام، أنه قال في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾: نزلت في علي عليه السلام، وبلال، وعثمان بن مظعون.

فأما علي عليه السلام فإنه حلف أن لا ينام بالليل أبداً إلا ما شاء اللّه، وأما بلال فإنه حلف أن لا يُفطر بالنهار أبداً، وأما عثمان بن مظعون فإنه حلف أن لا ينكح أبداً [2].

الآية السادسة:

قوله تعالى ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمْ﴾ [3].

٩- قال الواحدي: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المزكي، قال: أخبرنا عبد الملك بن الحسن بن يوسف، قال: أخبرنا يوسف بن يعقوب القاضي، قال: أخبرنا عمر بن مرزوق، قال: أخبرنا شعبة عن أبي هاشم، عن أبي مجلز، عن قيس بن عبادة، قال: سمعت أبا ذر يقول: أقسم بالله لنزلت ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمْ﴾ في هؤلاء الستة حمزة وعبيد وعلي بن أبي طالب وعتبة وشيبة والوليد بن ربيعة، رواه البخاري عن حجاج بن منهال، عن هشيم بن هاشم[4].

(1) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص71.

(2) الطبرسي، مجمع البيان، ج4، ص364.

(3) سورة الحج، الآية 19.

(4) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص 34؛ انظر: الأربلي، كشف الغمة، ج1، ص313؛ مسلم، الصحيح، ج4، ص2323، ح3033؛ البخاري، الصحيح، ج6، ص181، ح264؛ ابن بطريق، العمدة، ص 311؛ البحراني، غاية المرام، ص421؛ الطبري، ذخائر العقبى، ص89؛ القاضي النعمان، شرح الأخبار، ج1، ص322؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج19، ص288؛ الكليني، الكافي، ج1، ص422؛ الحسكاني، شواهد التنزيل، ج1، ص386؛ الحاكم، المستدرك، ج2، ص386؛ ابن المغازلي، المناقب، ص 264، ح311؛ السيوطي، الدر المنثور، ج4، ص348؛ الزرندي، نظم درر السمطين، ص93.

ومن طريق أهل البيت عليهم السلام جاء عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، أنّه قال: أنا أول من يَجثو للخصومة بين يدي الرحمن، وقال قيس: وفيهم نزلت: ﴿هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمۡۖ﴾[1] وهم الذين تبارزوا يوم بدر، علي عليه السلام وحمزة وعبيدة، وشيبة وعتبة والوليد [2].

وعن قيس بن سعد بن عبادة، عن علي بن أبي طالب عليه السلام، أنّه قال: أنا أول من يَجثو للخصومة بين يدي الرحمن، وقال قيس: وفيهم نزلت: ﴿هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمۡۖ﴾ وهم الذين تبارزوا يوم بدر، علي عليه السلام وحمزة وعبيدة، وشيبة وعتبة والوليد [3].

الآية السابعة:

قوله تعالى ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗاۚ﴾[4].

١٠- قال الواحدي: أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد الأصفهاني، قال: أخبرنا عبد الله بن محمد الحافظ، قال: أخبرنا إسحاق بن بيان الأنماطي، قال: أخبرنا حبيش بن مبشر الفقيه، قال: أخبرنا عبيد الله بن موسى، قال: أخبرنا ابن أبي ليلى، عن الحكم، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: قال الوليد بن عقبة بن أبي معيط [5]



(1) سورة الحج، الآية 19.

(2) الأربلي، كشف الغمة، ج1، ص313؛ مسلم، الصحيح، ج4، ص2323؛ البخاري، الصحيح، ج6، ص181، ح264؛ الاسترابادي، تأويل الآيات، ج1، ص334، ح3.

(3) الاسترابادي، تأويل الآيات، ج1، ص334، ح3.

(4) سورة السجدة، الآية 18.

(5) الوليد بن عقبة بن أبي معيط، واسم أبي معيط أبان بن أبي عمرو، واسم أبي عمرو ذكوان بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، وقد قيل: إنّ ذكوان كان عبداً لأمية فاستلحقه، وأمه أروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس أم عثمان بن عفان، فالوليد بن عقبة أخو عثمان لأمه يكنى أبا وهب.

ولا خلاف بين أهل العلم أنّ قوله عز وجل: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ﴾ نزلت في الوليد بن عقبة، وذلك أنّه بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله إلى بني المصطلق مصدقاً فأخبر عنهم أنهم ارتدوا وأبوا من أداء الصدقة، وذلك أنهم خرجوا إليه فهابهم ولم يعرف ما عندهم فانصرف عنهم وأخبر بما ذكرنا، فبعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وآله خالد بن الوليد وأمره أن يتثبت فيهم فأخبروه أنهم متمسكون بالإسلام ونزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ﴾. (الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4، ص208؛ النحاس، إعراب القرآن، ج3، ص296؛ الصابوني،

صفوة التفاسير، ج2، ص800؛ الحافظ أحمد، الفضائل، ص136؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص153؛ البغوي، التفسير، ج5، ص187؛ الطبري، التفسير، ج21، ص61؛ الكنجي، الشافعي، كفاية الطالب، ص54؛ الطبري، ذخائر العقبى، ص 88؛ الخازن، التفسير، ج5، ص187؛ خواند مير، حبيب السير، ج2، ص12؛ ابن كثير، التفسير، ج3، ص462؛ سبط بن الجوزي، تذكرة الخواص، ص217؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص105؛ أبو حيان الأندلسي، تفسير بحر المحيط، ج7، ص203؛ الترمذي، مناقب مرتضوي، ص6؛ الشوكاني، فتح القدير، ج4، ص247؛ ابن المغازلي، المناقب، ص118؛ الواحدي، أسباب النزول، ص 263؛ الحنبلي، زاد المسير في علم التفسير، ج6، ص340؛ القزويني، التدوين، ج3، ص89؛ الحسكاني، شواهد التنزيل، ج1، ص445؛ الطبري، الرياض النضرة، ص206؛ الأبشهي، المستطرف، ج1، ص98؛ القندوزي، ينابيع المودة، ص 212؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج3، ص276).

لما قدم الوليد بن عقبة أميراً على الكوفة أتاه ابن مسعود، فقال: ما جاء بك؟ قال: جئت أميراً، فقال ابن مسعود: ما أدري أصلحت بعدنا أم فسد الناس؟! وله أخبار فيها نكارة وشناعة تقطع على سوء حاله وقبح أفعاله.

وفي مناظرة الإمام الحسن عليه السلام مع الوليد بن عقبة، قال له عليه السلام: وأمّا أنت يا ابن أبي معيط، فوالله ما ألومك إن سببت علياً وقد جلّدك في الخمر ثمانين؛ وحدّك في الزّنا مثله؛ وقتل أباك صبراً بأمر رسول الله ﷺ وهو يقول لرسول الله ولقريش علام أقتل؛ فقال له رسول الله: لعداوتك لله ولرسوله، فقال: من للصبية؟، فقال: النار وقتل؛ فأنت من صبية النّار، وكيف تسبّ علياً ومن حولك يعلمون أنّ علياً مؤمن وأنت كافر فاسق، وكيف تسبّ رجلاً سمّاه الله مؤمناً في عشر آيات، ورضى عنه في عشر آيات وسمّاك تعالى في القرآن فاسقاً حتّى قال فيك شاعر المسلمين وفيه طبقاً لقول الله تعالى:

أنـزل الـله في الـكـتـاب علينا	في عـلـيّ وفي الـولـيـد بـيـانـا
فـتـبـوأ الـولـيـد حـادث فسق	وعـلـيّ تـبـوأ الإيـمـانـا
ليس من كان مؤمناً عمرك الله	كـمـن كـان فـاسـقـاً خـوانـا
سـوف يدعى الوليد بعد قليل	وعـلـيّ إلى الـجـزاء عـيـانـا
فـعـلـيّ يـجـزى هـنـاك جنانا	ووليـد يـجـزى هـنـاك هـوانـا

ثمّ إنّما أنت علج من أهل صفوريّة، وأقسم بالله لأنت أكبر من أبيك الّذي تدعى له.

وهو أحد الصبية الذين بشرهم النبي ﷺ بالنار، فهو من مبغضي علي عليه السلام وأعدائه وأعداء النبي ﷺ؛ لأنّ أباه قتله النبي ﷺ بيد علي صبراً يوم بدر بالصفراء، وكان مصرّاً على بغض أمير المؤمنين غير تائب ولا خجل، عن مغيرة قال: مر ناس بالحسن بن علي عليهما السلام وهم يريدون عيادة الوليد بن عقبة وهو في علة شديدة، فأتاه الحسن عليه السلام معهم عائداً، فقال للحسن: أتوب إلى الله مما كان بيني وبين جميع الناس إلا ما كان بيني وبين أبيك، يقول: أي لا أتوب منه.

قال أبو القاسم البلخي: من المعلوم أنّ الوليد بن عقبة كان يبغض علياً ويشتمه، وأنّه الذي لاحاه في حياة رسول الله ونابذه وقال له: أنا أثبت منك جناناً وأحدّ سناناً، فقال له علي عليه السلام: اسكت يا فاسق، فأنزل الله تعالى فيهما: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُونَ﴾، فكان لا يعرف في حياة رسول الله إلا بالوليد الفاسق، وسمّاه الله في آية أخرى فاسقاً، وهو قوله تعالى: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾، وكان يبغض رسول الله ﷺ.

وأبوه عقبة بن أبي معيط هو العدو الأزرق بمكة، وكان يؤذي رسول الله ﷺ: وهو أحد الصبية الذين قال أبوه عقبة فيهم وقد قدم ليضرب عنقه: من للصبية يا محمد؟ قال: النار، اضربوا عنقه.

وللوليد شعر يقصد فيه الردّ على رسول الله ﷺ، حيث قال: إن تولوها علياً تجدوه هادياً مهدياً، قال: وذلك أنّ

لعلي بن أبي طالب عليه السلام: أنا أحدُّ منك سناناً، وأبسط منك لساناً، وأملأ للكتيبة منك، فقال له علي: اسكت فإنما أنت فاسق، فنزل ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾، قال: يعني بالمؤمن علياً، وبالفاسق الوليد بن عقبة[1].

الآية الثامنة:

قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا﴾ [2].

١١- قال الواحدي: قال مقاتل: نزلت في علي بن أبي طالب، وذلك أنّ أناساً من المنافقين كانوا يؤذونه ويسمعونه[3].

علياً عليه السلام لما قتل قصد بنوه أن يخفوا قبره خوفاً من بني أمية أن يحدثوا في قبره حدثاً، فأوهموا الناس في موضع قبره تلك الليلة، وهي ليلة دفنه، إيهامات مختلفة، فشدوا على جمل تابوتاً موثقاً بالحبال يفوح منه روائح الكافور وأخرجوه من الكوفة سواد الليل صحبة ثقاتهم يوهمون أنهم يحملونه إلى المدينة فيدفنونه عند فاطمة عليها السلام، وأخرجوا بغلاً وعليه جنازة مغطاة يوهمون أنهم يدفنونه بالحيرة وحفروا حفائر عدة، منها بالمسجد، ومنها برحبة القصر، قصر الإمارة، ومنها في حجرة من دور آل جعدة بن هبيرة المخزومي، ومنها في أصل دار عبد الله بن يزيد القسري بحذاء باب الوراقين مما يلي قبلة المسجد، ومنها في الكناسة، ومنها في الثوية، فعمي على الناس موضع قبره، ولم يعلم مدفنه على الحقيقة إلا بنوه والخواص المخلصون من أصحابه؛ فإنهم خرجوا به عليه السلام وقت السحر في الليلة الحادية والعشرين من شهر رمضان فدفنوه على النجف بالموضع المعروف بالغري بوصاة منه عليه السلام إليهم في ذلك وعهد كان عهد به إليهم، وعمي موضع قبره على الناس، واختلفت الأراجيف في صبيحة ذلك اليوم اختلافاً شديداً، وافترقت الأقوال في موضع قبره الشريف وتشعّبت، وادعى قوم أنّ جماعة من طيء وقعوا على جمل في تلك الليلة وقد أضله أصحابه ببلادهم، وعليه صندوق فظنوا فيه مالاً، فلما رأوا ما فيه خافوا أن يطلبوا به فدفنوا الصندوق بما فيه ونحروا البعير وأكلوه، وشاع ذلك في بني أمية وشيعتهم واعتقدوه حقا، فقال الوليد بن عقبة من أبيات يذكره عليه السلام فيها:

فإن يك قد ضل البعير بحمله ... فلم يك مهدياً ولا كان هادياً

(انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج1، ص364.)

(1) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص34؛ انظر: الطبري، التفسير، ج21، ص62؛ الأصفهاني، الأغاني، ج4، ص185؛ الخازن، التفسير، ج3، ص470؛ الواحدي، أسباب النزول، ص263؛ الطبري، الرياض النضرة، ج2، ص206؛ وذخاير العقبى، ص88؛ الخوارزمي، المناقب، ص188؛ الكنجي، كفاية الطالب، ص55؛ ابن كثير، التفسير، ج3، ص462؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج1، ص394؛ ج2، ص103؛ السيوطي، الدر المنثور؛ ج4، ص178؛ الحلبي، السيرة، ج2، ص85؛ الأميني، الغدير، ج2، ص45.

(2) سورة الأحزاب، الآية 58.

(3) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص34.



أورد ابن شهر آشوب من الإمامية أن الواحدي ذكر نزول هذه الاية في أمير المؤمنين عليه السلام قال: وذكر الواحدي في أسباب النزول، ومقاتل بن سليمان، وأبي القاسم القشيري في تفسيريهما: أنه نزل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟﴾ الآية، في علي بن أبي طالب عليه السلام، وذلك أنّ نفراً من المنافقين كانوا يؤذونه، ويسمعونه، ويكذبون عليه [1].

الآية التاسعة:

قوله عز وجل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾[2].

١٢- قال الواحدي: قال مقاتل بن حيان: نزلت الآية في الأغنياء، وذلك أنّهم كانوا يأتون النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيكثرون مناجاته ويغلبون الفقراء على المجالس حتى كره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذلك من طول جلوسهم ومناجاتهم، فأنزل الله تبارك وتعالى هذه الآية، وأمر بالصدقة عند المناجاة، فأما أهل العسرة فلم يجدوا شيئاً، وأما أهل الميسرة فبخلوا، واشتدّ ذلك على أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فنزلت الرخصة. وقال علي بن أبي طالب عليه السلام: إنّ في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾ كان لي دينار فبعته، وكنت إذا ناجيت الرسول تصدقت بدرهم حتى نفد، فنسخت بالآية الأخرى ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ﴾[3].

وكان أهل البيت عليهم السلام يصرّحون بأنه لم يعمل بهذه الآية غير أمير المؤمنين عليه السلام حتى نسخت، عن مجاهد، قال علي عليه السلام: إنّ في كتابالله لآية ما عمل بها أحد قبلي ولا

(1) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج3، ص210.

(2) سورة المجادلة، الاية 12.

(3) الواحدي، أسباب النزول، ج1، ص34؛ انظر: الحبري، تفسير الحبري، ص320; الحسكاني، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، ج2، ص313، ح952؛ ابن أبي شيبة، المصنف، ج12، ص81؛ سنن الترمذي، الجامع الصحيح، ج5، ص406، ح3300؛ المتقي الهندي، كنز العمال، ج2، ص521، ح4651; الرازي، تفسير الرازي، ج29، ص271; السيوطي، الدر المنثور، ج6، ص185; الطبري، جامع البيان، ج28، ص20.

أحد يعمل بها بعدي، آية النجوى، كان لي دينار فبعته بعشرة دراهم، فجعلت أُقدّم بين يدي كلّ نجوى أُناجيها النبي صلى الله عليه وآله وسلم درهماً، قال: فنسختها ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍۚ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[1].

وعن علقمة الأنماري، يرفعه إلى أمير المؤمنين عليه السلام، قال: بي خفّف الله على هذه الأُمّة; لأنّ الله امتحن الصحابة بهذه الآية فتقاعسوا عن مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وكان قد احتجب في منزله من مناجاة كلّ أحد إلاّ من تصدّق بصدقة، وكان معي دينار فتصدّقت به، فكنت أنا سبب التوبة من الله على المسلمين، حين عملت بالآية، ولو لم يعمل بها أحد لنزل العذاب لامتناع الكلّ في العمل بها [2].

والطريف أنّ هذه المناجاة كانت كلمات في الحكمة والأخلاق.

عن علي عليه السلام أنّه ناجى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عشر مرّات بعشر كلمات قدّمها عشر صدقات، فسأل في الأُولى: ما الوفاء؟ قال: التوحيد شهادة أن لا إله إلاّ الله، ثمّ قال: وما الفساد؟ قال: الكفر والشرك بالله عزّ وجلّ، قال: وما الحق؟ قال: الإسلام والقرآن والولاية إذا انتهت إليك، قال: وما الحيلة؟ قال: ترك الحيلة، قال: وما عليّ؟ قال: طاعة الله وطاعة رسوله، قال: وكيف أدعو الله تعالى؟ قال: بالصدق واليقين، قال: وما أسأل الله تعالى؟ قال: العافية، قال: وماذا أصنع لنجاة نفسي؟ قال: كُل حلالاً وقُل صدقاً، قال: وما السرور؟ قال: الجنّة، قال: وما الراحة؟ قال: لقاء الله تعالى، فلما فرغ نسخ حكم الآية[3].

الآية العاشرة:

قوله تعالى ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا﴾ [4].

١٣- قال الواحدي: قال عطاء عن ابن عباس: وذلك أنّ علي بن أبي

---

(1) علي بن ابراهيم، تفسير القمي، ج2، ص357؛ البحراني، البرهان في تفسيرالقرآن، ج4، ص309; المجلسي، بحار الأنوار، ج35، ص379.

(2) الاسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة، ص649; البحراني، البرهان في تفسيرالقرآن، ج4، ص310; ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج2، ص72.

(3) الزرندي، فرائد السمطين، ج1، ص359، ح285; المجلسي، بحار الأنوار، ج35، ص383.

(4) سورة الإنسان، الآية 8.

طالب عليه السلام نوبة أجر نفسه يسقي نخلاً بشيء من شعير ليلة حتى أصبح وقبض الشعير وطحن ثلثه، فجعلوا منه شيئاً ليأكلوا يقال له الخزيرة، فلما تم إنضاجه أتى مسكين فأخرجوا إليه الطعام، ثم عمل الثلث الثاني، فلما تم إنضاجه أتى يتيم فسأل فأطعموه، ثم عمل الثلث الباقي، فلما تم إنضاجه أتى أسير من المشركين فأطعموه وطووا يومهم ذلك، فأنزلت فيه هذه الآية[1].

وقد ذكر أكثر المحدِّثين والحفّاظ أنّ هذه الآيات نزلت في: علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام بمناسبة قصة صيامهم ثلاثة أيام وتصدّقهم في تلك الثلاثة بطعامهم على المسكين واليتيم والأسير[2].

(1) الواحدي، أسباب النزول، ج2، ص251.

(2) الحسكاني، شواهد التنزيل، ج2، ص298؛ الخوارزمي، المناقب، ص188؛ الكنجي، كفاية الطالب، ص345 - 348؛ سبط بن الجوزي، تذكرة الخواص، ص312؛ ابن المغازلي، مناقب علي بن أبي طالب، ص272، ح302؛ الشبلنجي، نور الأبصار، ص102؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج19، ص130؛ الزمخشري، الكشاف، ج4، ص670؛ الالوسي، روح المعاني للآلوسي، ج29، ص157؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ج5، ص530؛ الفخر الرازي، التفسير، ج13، ص243؛ الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج4، ص167؛ الشوكاني، فتح القدير، ج5، ص349؛ السيوطي، الدر المنثور، ج6، ص299؛ الطبري، ذخائر العقبى، ص88؛ ابن طلحة الشافعي، مطالب السؤول، ج1، ص88؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج5، ص96؛ البغوي، معالم التنزيل، ج7، ص159؛ ابن حجر، الإصابة، ج4، ص387؛ البيضاوي، التفسير، ج5، ص165؛ السيوطي، اللآلي المصنوعة، ج1، ص370؛ النسفي،التفسير، ج4، ص318؛ الأميني، الغدير، ج3، ص107؛ التستري، إحقاق الحق، ج3، ص158؛ القندوزي، ينابيع المودة، ص93؛ الطبري، الرياض النضرة، ج2، ص274؛ الفيروز آبادي، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، ج1، ص254.

أما في روايات الإمامية فقد جاء:

عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر (عليه وعلى آبائه السلام)، قال في حديث المناشدة (الى أن قال): قال: نشدتكم بالله هل فيكم أحد أنزل الله فيه وفي ولده ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ إلى آخر السورة غيري؟ قالوا: لا. وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان عند فاطمة عليها السلام شعير فجعلوه عصيدة، فلما أنضجوها ووضعوها بين أيديهم جاء مسكين، فقال المسكين: رحمكم الله أطعمونا مما رزقكم الله، فقام علي عليه السلام فأعطاه ثلثها، ولم يلبث أن جاء يتيم، فقال اليتيم: رحمكم الله، فقام علي عليه السلام فأعطاه ثلثها، ثم جاء أسير، فقال الأسير: رحمكم الله، فأعطاه علي عليه السلام الثلث الباقي، وما ذاقوها، فأنزل الله فيهم هذه الآية إلى قوله: ﴿وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُورًا﴾، وهي جارية في كل مؤمن فعل مثل ذلك.

(الطبرسي، الاحتجاج، ج1، ص193؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج1، ص116؛ علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ص707.)

مصادر البحث

- القرآن الكريم.
- ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن حمد بن الحسين (656هـ.ق/1258م، شرح نهج البلاغة، مراجعة وتصحيح: لجنة أحياء الذخائر، لا.ط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا.ت.
- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت606هـ /1210م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: ظاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطاجيني، ط4، مطبعة مؤسسة إسماعيليان، قم، 1364هـ.ش.
- ابن حجر المكي الهيثمي (-ت974 هـ.ق)، الصواعق المحرقة، المطبعة المينية، مصر، 1312ه.ق، (وبهامشه كتاب تطهير الجنان واللسان).
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ/1282م)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، لا.ط، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1968م.
- ابن شهر آشوب، رشيد الدين أبو جعفر محمد بن علي السردي (ت 588 ه)، مناقب آل أبي طالب، لا.ط، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، 1376ه.ق/1965م.
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد (ت327هـ/939م)، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وآخرون، ط2، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1956م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين أحمد بن كرم الإفريقي المصري (ت711هـ.ق)، لسان العرب، ط1، دار إحياء التراث، بيروت، 1405هـ.ق.
- الأربلي، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح (625هـ.ق)، كشف الغمة في معرفة الأئمة عليهم السلام، تحقيق: علي آل كوثر، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، لا.ط، دار التعارف، بيروت- لبنان، 1433هـ.ق/2012م.
- البحراني، السيد هاشم بن سليمان البحراني (ت 1107هـ.ق)، البرهان في تفسير القرآن، ط2، مطبعة آفتاب، طهران؛ نشر وتصوير: مؤسسة إسماعيليان، قم المقدسة، لا.ت.
- حاجي خليفة، مصطفى عبد الله القسطنطيني الرومي (ت1067 هـ / 1656 م)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط1، دار الفكر، بيروت، 1999م.
- الحسكاني، عبيد الله بن أحمد المعروف بالحاكم، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، ط1، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، 1411ه.ق/1990م.

- الحويزي، الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي (ت 1112 هـ.ق)، نور الثقلين، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، ط2، المطبعة العلمية، قم المقدسة، 1383هـ.ق.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت748هـ.ق/1347م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد بن عبادي عبد الحليم، ط1، مكتب الصفا، القاهرة، 2003م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي (ت1396هـ.ق)، الأعلام، لا.ط، دار العلم للملايين، بيروت، 1400هـ.ق/1979م.
- الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، تعليقات وملاحظات: السيد محمد باقر الموسوي الخرسان، ط2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1430ه.ق/1983م.
- الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل(ت548هـ.ق)، مجمع البيان في تفسير القرآن، لا.ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1379هـ.ق.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ.ق)، التاريخ (تاريخ الرسل والملوك)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، لا.ط، دار المعارف، مصر، 1980م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ.ق)، تفسير الطبري، تعليق: محمود شاكر، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت،1421هـ.ق/2001م.
- العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تحقيق: رسول المحلاتي، لا.ط، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، لا.ت.
- القمي، أبو الحسين علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي، تصحيح وتعليق: السيد طيب الموسوي الجزائري، ط3، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم المقدسة، 1404هـ.ق.
- القندوزي، سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (ت 1294 هـ.ق)، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق: سيد علي جمال أشرف الحسيني، ط1، دار الأسوة للطباعة والنشر، قم المقدسة، 1416هـ.ق.
- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق(ت 329 هـ.ق/940م)، الكافي، لا.ط، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365هـ.ق.
- الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات، تفسير فرات الكوفي، تحقيق: محمد الكاظم، ط1، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1410هـ.ق/1990م.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي (ت 1111هـ.ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أَخبار

الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط2، 1403هـ.ق/1983م.
- الواحدي، أبو محسن علي بن أحمد (ت468هـ.ق)، أسباب النزول، ط1، مطبعة مصطفى البابي، لا.م، 1959م.



العجز الأخلاقي في الإلحاد

▪ مصطفى أسعد رسول -العراق-

مقدمة:

كثر كلام الملحدين -كبارهم وصغارهم- حول الأخلاق وارتباطها بالدين وكيف أنّ الأديان ضد الأخلاق أو أنّها تأمر بأفعال لا أخلاقية، وأخذ الإسلام القسم الأكبر من هذه الاتهامات، وهذا إن دلّ على شيء فهو يدل على عظمة الإسلام واقتحامه عقولهم؛ لأنّه نزل بساحتهم متحدياً متدرعاً بالحجة ومتسلحاً بالعقل، ولذلك لم ينشغل القوم بالأديان الضعيفة المنكسرة أمام هذا البطل العظيم الذي نزل عندهم ولم يقدروا إلا أن يرموه بسهامهم الضعيفة المنكسرة.

وفي هذه الصفحات القليلة سوف أظهر افتقار الإلحاد لأي منهج أخلاقي يؤهله للحكم على غيره، مثبتاً بذلك وقوف الإلحاد على شَفَا جُرُفٍ هَارٍ، مع العلم أنّ أكثر الكلام الذي سوف أنقله قد يجيب الملحدون عليه بقولهم «ليس لنا أنبياء»، ولكن نحن هنا نهتم بمناقشة الفكر الأكاديمي، لا ما يطرحه ملاحدة شبكة الانترنت.

رسم الخطوط وتوضيح المعالم:

وقبل الشروع بالكلام لابدّ من توضيح ما هو تعريف الإلحاد هنا، وحاجتي لبيان هذا الأمر ليس إلا لكون أكثر الملاحدة جاهلين بما هو الإلحاد، فتارة

يعتقدون أنّه عدم الإيمان بصحة الدين، وتارة يعتقدون أنّه التوقّف في موضوع الخالق، وتارة أخرى يعتقدون أنّه نفي الإيمان القلبي بالخالق دون الكلام عن الحقائق الخارجية.

يعرف الفيلسوف البريطاني الملحد جوليان باجيني الإلحاد بقوله:

Atheism is in fact extremely simple to define: it is the belief that there is no God or gods.[1]

الترجمة: الإلحاد في الحقيقة يسهل تعريفه جداً: أنه غياب الإيمان بوجود خالق أو خالقين.

أقول:

أول اعتراض سوف يواجه البحث هو التالي: طالما أنّ الإلحاد هو إنكار وجود خالق أو خالقين، فلماذا يجب على الملحد تقديم أي حجة أخلاقية أو أي منهاج أخلاقي؟

والجواب على هذا الاعتراض هو بتوضيح: أنّ كل اعتقاد سلباً أو ايجاباً يترتّب عليه نتائج، وإنكار الخالق يترتّب عليه نتائج عدّة، وهذه النتائج لها تأثير على السؤال الأخلاقي، فمثلاً: إنكار وجود الخالق يعني -بالضرورة- الالتزام بأنّ كل شيء موجود ناتج من أسباب طبيعية لا قصد وراءها ولا هدف، وبناء على هذا الأمر فإنّ السؤال الأخلاقي حتماً سوف يحتاج إلى جواب.

الأمر الآخر الذي يجب علينا توضيحه هو: ما تعريف الأخلاق؟ فبما أنّ الادعاء المركزي لهذا البحث هو عدم وجود منظومة أخلاقية إلحادية ثابتة، فيجب أن نعرّف الأخلاق تعريفاً شاملاً، فنقول:

الأخلاق اسم جامع لكل فعل صادر عن إرادة، ينقسم إلى: حسن وقبيح، فيقال: خلق حسن وخلق قبيح [2]، وسؤال الأخلاق يتعلق في التمييز بين الأفعال القبيحة والأفعال الحسنة.



ما الذي نقوله و لا نقوله:

ولأنني أعلم -مسبقاً- أنّ أغلب الملحدين لن يفهموا ما أقصده؛ لجهلهم أو لحضور الأجوبة المعلبة التي ترمى على أي مستشكل، فإنّني أجد في نفسي ضرورة توضيح ما يأتي:

إنّني لا أدّعي أنّ الملحد غير قادر على تمييز الفعل الحسن من الفعل القبيح، كما أنّني لا أدّعي أنّ الملحد يعيش حياة لا أخلاقية، وإنما أدّعي أنّ الإلحاد كفكر - بعيداً عن أتباعه- لا يملك قواعد أخلاقية ثابتة، وأنه داخل الإلحاد -كمنظومة فكرية- يمكن تبرير أي جريمة بتبرير عقلي؛ نظراً لما يترتّب على الإلحاد من أفكار هدّامة للقواعد التي يقوم عليها أي بناء أخلاقي.

متطلّبات الأخلاق:

المتطلّب الأول: الإرادة

بما أنّنا عرّفنا الأخلاق على أنها أفعال، فإنّ هذه الأفعال لا تدخل في كونها أخلاقاً إلا بوجود عوامل تؤهّلها أن تكون داخلة في مرتبة الأخلاق، وأول تلك المتطلبات وأهمها هي: الإرادة، فنحن ذكرنا في تعريفنا للأخلاق أنّها: الأفعال الصادرة عن إرادة، وتكمن أهمية الإرادة في الأفعال أنّها بمثابة الرابط بين الفاعل وأثر فعله، فإذا كان الفاعل مريداً لفعله أصبح الفاعل أيضاً مسؤولاً عن أثر ذلك الفعل، وإذا كان الفاعل غير مريد أصبح الأثر غير مقصود، لا يختلف عن تأرجح حجر مربوط بخيط يضرب من دون إرادة كل ما في طريقه، يقول الفيلسوف الأمريكي روبرت كاين:

free will is that underived origination or sole authorship is necessary for a number of other things that humans generally desire and are worth wanting Candidates for these.other goods...moral responsibility[3]

الترجمة:

الإرادة الحرة هي: النشوء غير المشتق أو الملكية الفردية الضرورية لعدد من الأمور التي يبتغيها البشر بشكل عام أو تستحق الطلب، ومن المرشحين لهذه الأمور الجيدة المسؤولية الأخلاقية.

وهذه أول عقبة في طريق أي نظام أخلاقي يعتمده الملحد، وهي: هل يؤمن الملحد أصلاً بوجود إرادة حرة؟.

ولعل قائلاً يقول: ما علاقة الإلحاد بالإرادة الحرة؟ فقد عرّفنا الإلحاد في بداية الكلام على أنه الإيمان بعدم وجود خالق، ولكن في الواقع نفي الخالق يرافقه أيضاً نتائج، وأحد تلك النتائج الالتزام بالمادية، والمقصود بالمادية، كما عرفها الفيلسوف البريطاني الملحد جوليان باجيني:

Crude physicalism asserts that the only things that exist are material objects. A slightly less crude version is that only the objects of the physical sciences-physics, chemistry, and biology-exist [4]

-الترجمة: الفيزيائية الحادة تقول: إنّ الأشياء الموجودة هي فقط الأشياء المادية، والنسخة الأقل حدة تقول: بأن أشياء العلوم الفيزيائية ، فيزياء ، كيمياء، أحياء، هي الموجودة فقط.

ويقول أيضا:

-Most atheists are physicalists only in one rather general sense. That is to say, their atheism is motivated at least in part by their naturalism, a belief that there is only the.natural world and not any supernatural one[5]

الترجمة:

معظم الملحدين هم ماديون بالمعنى العام، أي أنّ ما نقوله: إنّ الإلحاد محفز بشكل جزئي بالمادية، وهو الاعتقاد القائل: إنّ العالم الطبيعي هو الموجود فقط،



ولا يوجد عالم فوق الطبيعي.

هذا يأخذنا إلى النقطة الثانية من الكلام: الأديان متّفقة على أنّ العقل يتكّون من جزئين: جزء مادي، وجزء غير مادي، والتي تسمى بالفلسفة الثنائية dualism.

وهذا الادعاء يكلّف الملحدين كثيراً، يقول البروفيسور الأمريكي بول إل نونيز:

More than a few philosophers and scientists actually claim that our free will is just an illusion. Perhaps they see themselves stuck between a rock and a hard place - they reject dualism (as unscientific. However, if they choose materialism (the mind emerges from the physical properties of brain) over dualism, perhaps the notion of free will must.be abandoned [6]

الترجمة:

العديد من الفلاسفة والعلماء يدّعون أنّ إرادتنا الحرة هي مجرّد وهم، وربما بسبب أنّهم يرون أنفسهم بين المطرقة والسندان، فمن جهة هم يرفضون الثنائية dualism على أنّها فكرة غير علمية، وبالمقابل إذا اختاروا المادية فيجب عليهم ربما أن يتركوا مفهوم حرية الإرادة.

ونجد أنّ علماء الإلحاد والمنظّرين له لم يدّخروا جهداً في التخلّي عن الإرادة الحرة، يقول الملحد الفيزيائي ستيفن هوكينغ:

«على الرغم من إحساسنا بالقدرة على اختيار ما نفعله إلا أنّ وعينا بالأساس الجزيئي للبيولوجيا قد أوضح أنّ العمليات البيولوجية تكون محكومة بقوانين الفيزياء والكيمياء؛ ولذلك فهي محدّدة تماماً، مثل: مدارات الكواكب، وتدعم تجارب علم الأعصاب الحديثة الرؤية القائلة: بأنّ دماغنا المادي يخضع لقوانين العلم المعروفة التي تحدّد أفعالنا، وليس لبعض القوات الموجودة خارج تلك القوانين، فعلى سبيل المثال: عند دراسة المرضى الذين أجريت لهم جراحة في المخ أثناء اليقظة، وجد أنّه بإثارة بعض الأماكن المعينة في المخ كهربائياً يمكن

للمرء أن يولِّد لدى المريض رغبة في تحريك اليد أو الذراع أو القدم أو تحريك الشفاه والتحدّث، من الصعب تخيّل كيف تعمل الإرادة الحرّة إذا كان سلوكنا يحدّده القانون المادي؛ ولذلك يبدو أنّنا لسنا أكثر من آلات بيولوجية وأن الإرادة الحرة مجرد وهم».

ويزيد حدّة الادعاء الملحد وعالم الأعصاب سام هاريس، فيقول:

Free will is an illusion. Our wills are simply not of our own making. Thoughts

and intentions emerge from background causes of which we are unaware and

over which we exert no conscious control. We do not have the freedom we think .we have [8]

الترجمة:

الإرادة الحرّة هي وهم، إرادتنا ببساطة ليست ملكنا، الأفكار والنوايا تأتي من الأسباب الخلفية التي لسنا واعين لها ولا نملك أي سيطرة واعية عليها، نحن لا نملك الحرية التي نظن أنّنا نملكها.

هذا يعني ببساطة أنّ كل ما تفعله سواء كان قبيحاً أو حسناً لا إرادة لك في فعله، فلا تستحق الثواب كما أنّك لا تستحق العقاب، يوضّح ذلك أيضاً سام هاريس، فيقول:

Without free will, sinners and criminals

would be nothing more than poorly calibrated clockwork, and any conception of

justice that emphasized punishing them.. would appear utterly incongruous. And those of us who work hard and follow the rules would not-deserve- our success in any deep



sense. It is not an accident that most people find these conclusions abhorrent.

The stakes are high[9]

الترجمة:

من دون الإرادة الحرّة فإنّ المذنبين والمجرمين لن يكونوا إلا مجرد ساعة مضبوطة بشكل سيء، وأي مفهوم للعدالة يعتمد معاقبتهم سوف يكون غير لائق، والذين يعملون بجد ويتّبعون القوانين لا يستحقون النجاح، بأي معنى عميق ليس من المصادفة أنّ الناس يجدون أمثال هذه الاستنتاجات مقيتة، فإنّ الخطورة عالية.

أقول:

أنا هنا لست بصدد الكلام عن حقيقة ما يقولونه، ولكني بصدد إثبات أنّ الإلحاد كفكر مادي يرفض حرية الإرادة؛ لأنّها أمر غير مادي.

المطلب الثاني: الاستثنائية الإنسانية.

من الواضح للجميع أننا لا نطلب معايير أخلاقية من الحيوانات البرية، حتى أصبح تغيير قانون الغاب كعبارة تشير إلى تحول المجتمع الإنساني إلى مجتمع حيواني مبني على القوة لا على صحة الفعل، هذا كله يعني شيئاً واحداً: إنّنا كبشر نرفع من منزلتنا فوق باقي الحيوانات ونرى أنفسنا مطالبين بمعيار أخلاقي لتصرفاتنا، وهذه الفكرة فلسفياً تسمى: بالاستثنائية البشرية:

[Human Exceptionalism]

يقول الدكتور جريج هنريكيس معرفاً الاستثنائية البشرية:

the idea that humans are unique, distinctive beings that ought to be assigned.fundamental moral value in accordance with that distinctiveness [10]

الترجمة: الفكرة القائمة على أنّ البشر فريدون وكائنات مختلفة يجب عليها أن

تضع أسساً قيمية أخلاقية تتناسب مع تلك الفرادة.

لكن هذه الفكرة لا أساس لها في عالم مادي، فالإنسان لا يتميز من الحيوان إلا بدرجة تعقيده الإحيائي التي بدورها تقود إلى تعقيد اجتماعي، عندما يوصف الإنسان بأنّه أحد أعضاء العائلة الإفريقية من الحيوانات التي تسمى:

[Hominidae]

فإنّ هذا يخبرنا بشكل مباشر بأنّ الإنسان مثله مثل أي قرد ينتمي إلى هذه العائلة غير مطالب بأي التزام أخلاقي، ومن هذا المنبع خرجت فكرة التمييز النوعي المقابل للتميز العرقي، فكما أنّ التمييز بين الأعراق البشرية يعتبر شيئاً غير مبرر عقلاً، ذهب بعض الفلاسفة إلى أنّ التمييز بين الحيوانات أمر غير مبررأيضاً؛ لأنّه لا يوجد ما يميّز نوعاً عن نوع من الحيوانات غير درجة تعقيدها الذي لا يمثل فرقاً جوهرياً، بل فرق عرضي، وسمى هؤلاء المرتكبين للتميز النوعي بال

[Seciesism]



وحتى نعرف عمق المسألة نذهب إلى دوكنز الذي يتحدّث عن حالة افتراضية، وهي وجود قرد من نوع شمبانزي في حديقة حيوانات، حيث يعتبر دوكنز أنّ قتل القرد هذا أمر مباح لصاحب الحديقة، ولكنه يقول في الوقت نفسه: إنّ التبرير الوحيد لهذه الإباحة هو أنّ الأشكال الوسيطة بين الشمبانزي والإنسان قد ماتت، يعني التدرج الانتقالي بين الإنسان وقرد الشمبانزي ميت.

The only reason we can be comfortable with such a double standard is that the.intermediates between humans and chimps are all dead[11]

أقول:

من الواضح أنّ دوكنز يجد نفسه في مشكلة، حيث إنّ الأخلاقيات لا مبرر لعدم تطبيقها على الشمبانزي إذا كانت شيئاً ثابتاً، ولكن هذه نظرة -بحد ذاتها- استعلائية من دوكنز البشري ضد الشمبانزي، لا يوجد شيء يجعل لنا اليد العليا

عليهم أخلاقياً، وبالتالي إذا كان هناك إنسان أو مجموعة بشر يريدون أن يعيشوا على الطريقة الشمبانزية فلا يوجد مانع أخلاقي حقيقي ضد هذا الأمر، وبالتالي إذا لم يثبت استثنائية البشر فنحن أمام حل واحد، وهو حيونة الإنسان، وهذه النظرة المحيونة للإنسان ليست مقتصرة على دوكنز، بل هي شائعة جداً، مثل: شيوع عبارة «الإنسان هو القرد العاري».

.[humans are just naked apes].

وقد شاعت هذه العبارة إلى حد أنّ العالم الإحيائي ديزموند موريس كتب كتابه بعنوان:

The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal.

القرد العاري: دراسة إحيائية للحيوان البشري.

ويوضح دوكنز أكثر، فيقول:

There is a double standard in our ethics at present, which builds a wall around our own species Homo Sapiens, which is rather un-evolutionary if you think about the fact that we are close cousins of chimpanzees, if you think about the fact that we are descended.from a common ancestor that lived only about six or seven million years ago[12]

الترجمة:

هناك ازدواجية معايير في أخلاقياتنا في الزمن الحاضر، حيث نبني جداراً حول نوعنا «الهومو سابينز»، الذي إذا فكّرت به وتذكرت حقيقة أنّنا أولاد عمٍّ مع الشمبانزي، وإذا فكّرت بحقيقة انحدارنا من سلف مشترك عاش قبل ما يقارب من ست أو سبع ملايين سنة ستجد أنّه شيء غير تطوّري.

تلخيصاً لما سبق:

نحن نتوقّع أن يتصرف البشر بشكل أخلاقي؛ لأنّ هذا الأمر نابع من كونهم كائنات مميزة، ولكن في غياب هذا التمييز فإنّ توقّعنا هذا أيضاً لا سبب لوجوده، وبالتالي كما أنّنا لا نتوقع من قرد أو أسد أن يتصرّفوا بشكل أخلاقي، بل الأمر يثير الاستغراب إذا حصل، فكذلك نحن لا نتوقع، بل لا يجب على الإنسان حسب هذه النظرة أن يتصرّف ككائن أخلاقي.

الآن كل هذا الكلام يعتمد على التصديق بنظرية التطور، ولكن لعل ملحد يقول: أنا لا أؤمن بنظرية التطور،-وإن كان هذا الأمر مستبعداً-، فهو أيضاً لم يجعل للإنسان أي استثنائية تميزه من باقي الكائنات الحية.

المطلب الثالث: العلاقة بين العدمية والإلحاد

المقصود بالعدمية هو: أنّ أفعالنا ووجودنا لا قيمة حقيقية لها، يقول الفيلسوف الأمريكي ألن برات:

Existential nihilism is the notion that life has no intrinsic meaning or value, and it is, no.doubt, the most commonly used and understood sense of the word today[13]



الترجمة: العدمية الوجودية هي المفهوم القائل بأنّ الحياة ليس لها أي معنى أو قيمة ذاتية، وهذا بلا شك هو المفهوم الأكثر انتشاراً للكلمة اليوم.

الآن، نحن عرّفنا الإلحاد على أنّه إنكار للخالق والالتزام بالمادية، فما علاقة هذا بالعدمية؟.

الجواب: إنّ الالتزام بالمادية يعني بالضرورة أنّ أي سؤال في الطبيعة تجيب عليه العمليات الطبيعية، ونحن نعلم أنّ الطبيعة في قرارها ليست شيئاً واعياً، بل هي مجرد أجسام مادية تتفاعل مع بعضها لكي تنتج التأثيرات التي نراها، وبالتالي الطبيعة نفسها فاقدة لأي قيمة، وهذا الأمر واضح عند الملحدين،-مثل دوكنز-، فهو يقول:

In a universe of blind physical forces and genetic replication,

some people are going to get hurt, other people are going to get lucky, and you won't find any rhyme or reason in it, nor any justice. The universe we observe has precisely the properties we should expect if there is, at bottom, no design, no purpose, no evil and no good, nothing but.blind, pitiless indifference[14]

الترجمة: في كون من القوى الفيزيائية العمياء والنسخ الجينية بعض الناس سوف يتأذون وآخرون سوف يكونون محظوظين، ولن تجد أي نسق أو سبب في ذلك، ولا عدالة الكون كما نرصده فيه المواصفات التي يجب أن نتوقعها، ففي القاع لا يوجد تصميم أو هدف، لا يوجد شر أو خير لا يوجد غير اللامبالاة العمياء.

أقول:

قد يكون هناك ملحد يدّعي الإيمان بوجود غاية ما من الوجود، فيجيب بأحد جوابين:

١- نحن من يحدد قيمة الحياة وكذلك معناها، وبالتالي يمكن للشخص أن يكون ملحداً ولا يكون عدمياً.

٢- الحياة قيمة؛ لأنّها فريدة لم توجد في الكون إلا مرة واحدة، وبالتالي لها قيمة نابعة من فرادتها.

وهذان الجوابان -على الرغم من شيوعهما- في غاية السخافة، وذلك للأسباب الآتية:

أما الجواب الأول: فهو اعتراف ضمني بأنّ القيمة أو المعنى الذي سوف يضعه الشخص ليس واقعاً خارجياً، بل هو تفضيل شخصي، فمثلاً: إذا قرّرت أخذ قطعة قمامة واعتبرتها ذات قيمة عالية فذلك لن يجعلها ذات قيمة عند بقية الناس، بل عندي فقط، وبالتالي أي اعتبار نفسي لن يتحول إلى واقع فعلي، وهنا لا يمكن للملحد أن يهرب من العدمية.

أما الجواب الثاني: فهو أسوأ حالاً من الجواب الأول، إذ هو في الحقيقة يضيف قيمة للحياة ككل - في كون فاقد للقيمة- من خلال تطبيق مبدأ بشري على الكون، فنحن البشر -مثلاً- نعدّ الذهب قيماً؛ لأنّه نادر، ولكن كيف نبرّر لأنفسنا أن نطبّق هذا الأمر على الكون ككل؟ ونقول: بما أنّ الحياة نادرة إذن لها قيمة؟، بل ليس من الثابت أنّ الحياة نادرة أصلاً، بل إنّ في تطبيق هذا المبدأ حالة من الخلل، فهنا يتكلم الشخص عن الحياة ككل على أنّ لها قيمة، لكن أفراد الحياة فاقدو القيمة، بل يزداد فقدانهم للقيمة مع تكاثر النوع، فمثلاً: البشر اليوم أقل قيمة من البشر في الأمس؛ لأنّ أعداد البشر المولودين ازداد مثلاً هذا يعني أنّ قيمة الإنسان تنخفض وتزداد بالانخفاض، لكن عموماً هنا نريد أن نثبت أمراً واحداً، وهو أنّ الإلحاد يمكن أن يبرر العدمية على الأقل، وهنا نحن أمام عالم مجرد من أي معنى، وبالتالي سواء فعلت ما أراه صحيحاً أو خطأ، فإنّ فعلي ليس له معنى، بل حتى معاني الصحة والخطأ تصبح بلا معنى، فيكون القتل -مثلاً- هو فصل الرابطة التساهمية والأيونية بين ذرات عناصر المركب المسمى إنسان، فكما أنّ فصل قطعة حديد عن بعضها البعض ليس فيه أي مشكلة، فكذلك قطع رأس إنسان أو قتله ليس فيه أي مشكلة حقيقية في هكذا عالم، يقول الفيلسوف جيمس درير:

Nihilism is the view that there are no moral facts. It says that nothing is right or wrong,.or morally good or bad[15]

الترجمة:

العدمية هي النظرة التي تقول: بأنّه لا يوجد حقيقة أخلاقية، إنّها تقول لا يوجد شيء خطأ وشيء صحيح، أو شيء حسن أو قبيح.

كما قلت: يمكن للملحد أن يقول: أنا لا ألتزم بالعدمية، ولكن لا يمكنه أن ينكر أنّ الإلحاد يبرّر العدمية.

المطلب الرابع: المصدر الأخلاقي للإلحاد.

عندما نتكلّم عن الميول الأخلاقية للكائن الحي الإنسان في إطار مادي،



فأي تفسير سلوكي أو إحيائي لا يخرج من حيز نظرية التطور؛ لأنّ السلوكيات الأخلاقية والآليات الحية للإنسان في أصلها مجرد تجسد للجينات التي مرت بسنين من الخطأ والمحاولة، يقول الفيلسوف الملحد مايكل روس:

The position of the modern evolutionist, therefore, is that humans have an awareness of morality-a sense of right and wrong and a feeling of obligation to be thus governed-because such an awareness is of biological worth. Morality is a biological adaptation no.less than are hands and feet and teeth[16]

الترجمة:

موقف علماء التطوّر المعاصرين إذن، أنّ البشر لديهم وعي أخلاق -أي الإحساس بالقبح والحسن وبالنتيجة الشعور بالواجب الحكمي-؛ لأنّ هكذا وعي فيه منفعة إحيائية، الأخلاق هي تأقلم إحيائي لا يختلف عن اليد والقدم والأسنان. أ.ه



وهذا يعني بالضرورة أمراً واحداً فقط أنّ شعورنا الأخلاقي هو في الحقيقة عشوائي ونحن نمتلكه فقط؛ لأنّه يساعدنا على البقاء، ليس له أي قيمة وراء ذلك ولا تختلف عن سده حاجة، مثل: الأكل أو الشرب أو التناسل، كلها وسائل تساعدنا على البقاء، وهذا الأمر يدركه مايكل روس نفسه، فيقول في مقال له:

...In an important sense, ethics, as we understand it is an illusion, fobbed off on us by.our genes to get us to cooperate. It is without external grounding[17]

الترجمة:

بمنظور مهم فإنّ الأخلاق كما نفهمها هي وهم فبركته جيناتنا؛ لتجعلنا نتعاون، وليس لها أي أرضية خارجية.

أقول:

إلى هنا ذكرنا أربع عقبات أمام أي نموذج أخلاقي يمكن أن يقدّمه الملحدون

تبريراً لأخلاقهم، والآن نبدأ بالكلام عن النماذج التي يقدمونها فعلاً:

النموذج الأول: القاعدة الذهبية للتعاملات الأخلاقية.

يعدّ هذا النموذج أكثر النماذج التي يطرحها الملحدون منهاجاً أخلاقياً، وهو النموذج القائل [عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك] وهذا النموذج -عموماً- قائم على أساسين:

١- إنّ كل الناس تتشارك في سعيها نحو السعادة والنجاة، وهذا السعي مبني على أساس إحيائي.

٢- حتى تضمن سعادتك شخصياً يجب أن تسعى لحفظ سعادة الآخرين، وبالتالي سوف يتم إعادتها إليك في وقت حاجتك إليها.

فهذه القاعدة تشبه الاستثمار في الناس على أمل أن يعود ذلك الاستثمار بفائدة لك.

المشاكل التي تواجه هذا النموذج:

بالإضافة الى كون هذا النموذج يتعرّض لما ذكرناه من أسباب عامة تجعل أي نموذج أخلاقي مضروباً، سوف نبين أسباباً خاصة بهذا النموذج؛ وكذلك نرفق توضيحات لكيفية انطباق الأسباب العامة:

1 - وسائل لا أهداف:

عندما نتكلّم عن أي نموذج أخلاقي فإنّ من أهم الأهداف التي يجب تحققها في هكذا نموذج هو كون النموذج يعترف بصحة تلك الأخلاق بذاتها لا كغاية فقط، وهذا الأمر تفشل فيه القاعدة الذهبية؛ لأنّها لا تعدّ معاملة الآخرين بذاتها صحيحة، بل النتيجة المترتبة على تلك المعاملة هي الهدف، وهذا بالتالي يحول كل الأفعال محايدة أخلاقياً؛ لأنّك لا تنظر إلى الآخرين على أنهم غاية للمعاملة الأخلاقية، بل وسيلة، أنت تساعدهم ليس لأنّ مساعدتهم حسنة بذاتها؛ بل لأنّك تتأمل أن تعود عليك هذه المعاملة الحسنة بخير.



2 - لا تسويغ:

عندما ننظر إلى هذه القاعدة بذاتها فهي في الحقيقة لا تمثل قاعدة مسوّغة لنفسها، بل تعتمد على شعور مسبق بأننا يجب أن نعامل بعضنا البعض بدرجة من الأخلاقية، بمعنى أنّها تعتمد على وجود الأخلاق كي تصح، وليس العكس، فوجودها لا يعطي أخلاقاً، وهذا ما يجعل هذه القاعدة غير مسوّغة، وعندما سألت الملحدين في نقاشاتي معهم ما الذي يجعلني ألتزم بهذه القاعدة؟.

قالوا: إنّ عدم التزامك بها يعني أنّك تعامل نفسك معاملة خاصة.

وهذه هي مغالطة منطقية هنا أيضاً، إذ يفشل هذا الدفاع، فعدم الالتزام بهذه القاعدة ليس لأنّ الشخص يرى في نفسه خاصية تميّزه عن الالتزام بالقاعدة، بل لأنّ القاعدة نفسها غير ثابتة الصحة، فهو لا يرى أنّه من الواجب أن يلتزم بها الآخرون وهو لا، بل يرى أنه ليس هناك مبرر للالتزام بها مطلقاً.

مجدداً عندما يتم مواجهة الملحد بهذا السؤال يتحول إلى القول بأنّ عدم الالتزام بهذه القاعدة يؤدي إلى مجتمع عدواني يحاول فيه الناس أكل بعضهم البعض الآخر، لكن هذا الادعاء يمكن إطلاقه على أي نموذج أخلاقي آخر دون أن يجعله صحيحاً، ويمكن حتى لأبشع الأنظمة الحاكمة بأن تبرر قمعها بأنه لحفظ المجتمع من أن ينقلب على نفسه. بالنهاية تفشل القاعدة الأخلاقية في فرض نفسها كنموذج صحيح مادام اعتمادها التام هو القبول والركون النفسي، لكي يعامل الناس بعضهم معاملة أخلاقية بمعنى أنّها تجعل القبول النفسي دليلاً على الصحة وليس القبول العقلي.

3 - النقص في هذه القاعدة:

هذه القاعدة تخبرك فقط كيف تعامل الآخرين، ولا تخبرك كيف ترد المعاملة، ولا كيف تحكم على أفعال الآخرين، فمثلاً إذا رأيت فعلاً معيناً بين شخصين لا يمكنك أن تحكم على فعلهم هل هو أخلاقي أو غير أخلاقي؛ لأنّك تجهل هل هما يقبلان وقوع الفعل على بعضهم البعض الآخرأم لا.

في الوقت نفسه لا تخبرك هذه القاعدة كيف تتصرف في حالة وقوع الفعل

عليك وليس خروجه منك، فمثلاً إذا قام شخص بظلمي هل يحق لي أن أظلمه ؟.

4 - الاستثنائية البشرية:

ذكرنا سابقاً أنّ أي نموذج أخلاقي يُقدَّم يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أنّ البشر هم مميزون بشكل ما، حتى يكون هذا النموذج مطلوباً منهم وغير مطلوب من غيرهم.

خذ -مثلاً- تطبيق هذه القاعدة بين الإنسان والحيوان، فلا شكّ أنّ الحيوان يرفض أن يُقتل لكي يتم أكله، وبالتالي فإنّ قتلك وأكلك له خرق لهذه القاعدة، فأنت لم تعامل الحيوان كما تحب أن تعامل.

الطريقة الوحيدة لبيان سبب هذا الأمر هو القول: إنّ الإنسان مميز من الحيوان، وهذا الأمر غير موجود في الإلحاد؛ لأنّ الإلحاد ينظر للإنسان كحيوان آخر يختلف في تركيبه الفسيولوجي فقط.

5 - هذه القاعدة لا تسوّغ الفداء:

أي نموذج أخلاقي يُطرح يجب أن يبرّر كل الأخلاق وليس جزء منها؛ وعليه، فلنلقي نظرة على الأخلاق التي تؤدي إلى مقتل شخص -مثلاً- إذا قام برمي نفسه على قنبلة، لكي يحمي الناس، فهذا الفعل بلا شكّ فعل حميد، لكنه غير مسوّغ بهذه القاعدة الأخلاقية؛ لأنّ الشخص الذي رمى نفسه لا يتمنى أن يعامل بتلك الطريقة، والنتيجة هذه القاعدة تنظر لهذه الأفعال الحميدة على أنها أفعال محايدة وغير مسوّغة.

6 -هذه القاعدة تحتاج إلى قيم مشتركة عامة بين البشر:

من دون وجود قواعد مشتركة بين كل البشر تسقط هذه النظرية ولا تصح؛ ولذلك قال الكاتب جورج برنارد شو:

Do not do unto others as you would that they should do unto you. Their tastes may be.different[18]

الترجمة:

لا تعامل الآخرين كما يجب أن يعاملوك؛ لأن الأذواق تختلف.



6 - الاختلاف في التشخيص:

قد يعترض على النقطة رقم 5 بوجود مشتركات بين البشر، مثل: قبح الظلم، وهنا نحن لا ننازع في ذلك؛ لكننا ننازع بعدم وجود تشخيص للظلم، فنحن لا نعيش في عالم أفلام كارتونية حيث يفعل الشرير الشر؛ لأنّه شرير، بل نحن نعيش في الواقع وكل من يفعل الشر إما أنّه لا يرى نفسه فاعلاً للشر أو يرى أنّ فعله للشر هو في مبدأ الدفاع عن النفس، أو يعطيه مسوّغاً آخر، يقول أدولف هتلر:

We may be inhumane، but if we rescue Germany we have achieved the greatest deed in the world. We may work injustice، but if we rescue Germany then we have removed the greatest injustice in the world. We may be immoral، but if our people is rescued we have. opened the way for morality[19]

الترجمة:

قد نكون غير إنسانيين، ولكن إذا أنقذنا ألمانيا فإننا حقّقنا أفضل صالح للعالم، قد نكون ظالمين، ولكن إذا إنقذنا ألمانيا فنحن قد رفعنا أعظم ظلم في العالم، قد نكون لا أخلاقيين، ولكن إذا أنقذنا شعبنا فإنّنا فتحنا باب الأخلاقية.

فهنا أدولف هتلر يشكّ في أنّه يفعل الظلم، ولو كان يفعل الظلم فإنّ فعله للظلم مسوّغ؛ لأنّه يريد رفع ظلم أكبر.

7 - عدم صحة الاستثناءات:

هذه القاعدة -كما نعلم- قائمة بالأساس على أنّ الشخص يجب أن يعامل الآخرين كما يحب أن يعامله الآخرون، ولا يحق له أن يستثني نفسه؛ لأنّه سوف يقع في مغالطة التوسل الخاص، أي: أنه يستثني نفسه من القاعدة؛ لأنّه يرى نفسه يملك شيئاً خاصاً يميّزه من الآخرين، ولكن على أرض الواقع نحن نعلم بوجود استثناءات خاصة نعامل بها البشر، فمثلاً: من المسوّغ عقلاً أن نقوم بحبس شخص مصاب بمرض معدٍ، ونحن لا نريد أن تتم معاملاتنا بالطريقة نفسها. وبالنتيجة: هذه القاعدة تذهب سدى في هكذا حالات، ويمكننا تصور سقوط

هذه القاعدة بمثال:

القاضي يريد أن يحكم على شخص سارق بالسجن خمس سنوات، فيقول له السارق: هل تقبل أن أحبسك في السجن خمس سنوات، بالطبع القاضي لا يقبل بذلك، فكيف يقبل القاضي أن يفعل ذلك بغيره؟ حسب هذه القاعدة حكم القاضي باطل وغير أخلاقي.

وهذا الأمر ذكره الفيلسوف الأوروبي أمانويل كانط، قال:

Let one not think that the trivial quod tibi non vis fieri، etc. [What you do not want to be done to yourself do not do to another] could serve here as a standard or principle. For it is only derived from that principle، though with various limitations; it cannot be a universal law، for it does not contain the ground of duties toward oneself، nor that of the duties of love toward others ، or finally of owed duties to one another، for the criminal.would argue on this ground against the judge who punishes him[20]

الترجمة:

لا يفكّر الشخص بأنّ قاعدة لا تفعل بالآخرين ما لا تحب أن يفعل بك يمكن أن تخدم على أنها أساس أو مبدأ؛ لأنّها مشتقة من ذلك المبدأ مع الكثير من الحدود، ولا يمكنها أن تكون قاعدة عامة؛ لأنها لا تحتوي أساس الواجبات تجاه النفس ولا واجبات حب الآخرين، والمجرم سوف يحتجّ على هذا الأساس ضد القاضي الذي يحاكمه.

8 - وجود من يقبل بوقوع بعض الأمور عليه:

ذكرنا سابقاً أنّ أذواق البشر تختلف وتشخيصهم للظلم أيضاً يختلف، وهنا نذكر إشكالاً آخر مرتبطاً بما سبق -حسب هذه القاعدة-: يكون الداعشي فاعلاً لفعل أخلاقي عندما يفجر نفسه بين الناس؛ لأنّه يريد قتل الآخرين، ويريد أن يُقتل هو أيضاً في الانفجار، وبالنتيجة يكون فعله أخلاقياً طبعاً، ولا يوجد عاقل يقول إنّ فعله أخلاقي، لكن حسب المفهوم الإلحادي يصبح هذا الفعل أخلاقي.

9 - مشكلة الوجود والوجوب:

هذه القاعدة تقول -كما بيّنّا-: إنّ البشر كلهم يتساوون في مسألة بحثهم عن السعادة والرفاهية، وهذا هو جزء الوجود من القاعدة، وبناء عليه يجب معاملة الآخرين كما تحب أنت وتريد أن تكون سعادتك ورفاهيتك. هذا هو الجزء الثاني من القاعدة والذي يسمى بالوجوب، وهو الجزء غير المبرهن عليه من قبل الملحد، وإنّما يرميه رمياً دون تسويغ.

9 - قاعدة غير معتبرة:

أخيراً، يجب أن أنبّه إلى أنّ فلاسفة الأخلاق لا يأخذون هذه القاعدة بجدية -وإن كانت منتشرة بين العامة بشكل كبير-، يقول الفيلسوف بيل بوكا وهو يتكلم عن هذه القاعدة:

We must acknowledge that the golden rule is no longer taken seriously in practice or.even aspiration، but merely paid lip service[21]



الترجمة:

يجب أن ننبّه إلى أنّ القاعدة الذهبية لم تعد تؤخذ بجدية في التنفيذ أو حتى كمصدر، ولكن يتم احترامها بشكل غير جدي.

ملاحظة: نحن لا نعدّ القاعدة خاطئة بالضرورة، ولكنها تصبح خاطئة عندما تؤخذ بمفردها دون أي عامل آخر، ولذلك هذه القاعدة منطقية جداً في إطارها الديني، بينما على حين أنّها منطقية في إطارها الإلحادي، ولهذا يقول الفيلسوف:

The golden rule cannot be the supreme principle of morality in the sense of functioning as the sole normative axiom in a deductive system of ethics، because it cannot operate in.a value vacuum.[22]

الترجمة:

القاعدة الذهبية لا يمكن أن تكون المبدأ الأعلى للأخلاق بمعنى أن تكون البديهية الأساسية في نظام استنتاجي للأخلاق؛ لأنّها لا تستطيع أن تعمل في فراغ

قيمي.

النموذج الثاني: المشهد الأخلاقي:

النموذج الثاني الذي سوف أتكلم عنه هو ما قدّمه سام هاريس في كتابه

[The Moral Landscae How Science Can Determine Human Values]

المشهد الأخلاقي: كيف يمكن للعلم أن يحدّد القيم البشرية؟.

ويوضّح سام هاريس هدف كتابه، فيقول:

The goal of this book is to begin a conversation about how moral truth can be understood.in the context of science.[23]

الترجمة:

الهدف من هذا الكتاب هو فتح باب النقاش حول كيفية فهم الحقائق الأخلاقية في إطار العلم.

والأساس للمنهج الأخلاقي الذي يقدّمه سام هاريس يعتمد أمرين، يقول:

argument I make in this book is bound to be controversial، it rests on a very simple premise: human well-being entirely depends on events in the world and on states of the.human brain. Consequently، there must be scientific truths to be known about it.[24]

الترجمة:

الحجّة التي أقدّمها سوف تكون مثيرة للجدل حتماً، ولكنها تعتمد أساسين اثنين بسيطين: السعادة البشرية معتمدة تماماً الحوادث الخارجية في العالم وحالة العقل البشري، وبالنتيجة لابدّ من وجود حقائق علمية، لكي نعرفها.

وللتوضيح فإنّ سام هاريس في كتابه يشير إلى مساحة أخلاقية على شكل قمم ووديان، القمم تمثّل أعلى ما يصله الإنسان من الراحة والسعادة والوديان أتعس

ما يصله الإنسان من العناء والشقاء، وحسب سام هاريس فإنّه يمكننا أن نستعين بالعلم لكي نحدد هذه المساحة بدقّة مقبولة لا بدقة متناهية.

المشاكل:

1 - الوجود والوجوب:

بما أنّ سام هاريس يتكلم عن الواقع العلمي والواقع الأخلاقي، فهو سوف يقع حتماً بمشكلة الوجود والوجوب، وللتوضيح نقول:

العلم هو علم وصفي يصف لك كيفية حركة الكواكب، كيفية عمل القلب، كيفية عمل السيارة، لكنه لا يمكنه أن يقول لك: يجب أن تعطي الأموال للأعمال الخيرية، ببساطة العلم يعطي حقائق والأخلاق تتطلب قيماً، فمثلاً: العلم يخبرنا متى تتوقف حياة الإنسان، ولكنه لا يستطيع أن يوجد أي قيمة للحياة نفسها، بل ينظر لها كظاهرة طبيعية لا تملك أي خصوصية غير الخصوصية المادية، وهذا الأمر يدركه سام هاريس، وليحل هذه المشكلة وضع ثلاث نقاط، يقول:



(1) whatever can be known about. maximizing the well-being of conscious creatures-which is, I will argue, the only thing we can reasonably value-must at some point.translate into facts about brains and their interaction with the world at large;

(2) the very idea of «objective» knowledge (i.e., knowledge acquired through honest observation and reasoning) has values built into it, as every effort we make to discuss facts depends upon principles that we must first value (e.g., logical consistency,.reliance on evidence, parsimony, etc.);

(3) beliefs about facts and beliefs about values seem to arise from similar processes at the level of the brain: it appears that we have a common system for judging truth and.falsity in both domains.[25]

الترجمة:

كل ما يمكن معرفته عن تعظيم السعادة للكائنات المدركة، والذي أقول: إنّه

الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نقول: إنّ له قيمة عقلاً يجب في نقطة ما أن يتحول إلى حقائق عن الأدمغة وتفاعلها مع العالم ككل.

فكرة المعرفة الموضوعية نفسها [أي المعرفة التي يتم اكتسابها عن طريق المراقبة والاستنتاج الصادقين] لديها قيم داخلة فيها، فكل جهد نقوم به لمناقشة الحقائق يعتمد في داخله على قيم [مثل التناسق المنطقي، الاعتماد على الأدلة].

الاعتقادات حول الحقائق والاعتقادات حول القيم يبدو أنّها تأتي من العمليات في مستوى الدماغ نفسها، يبدو أنّنا لدينا نظام عام للحكم على الصحة والخطأ في كلا المجالين [مجال الحقائق و مجال القيم].

أقول:

هذه هي النقاط التي قدّمها سام هاريس لحل مشكلة الوجود والوجوب، لكنها في الحقيقة تعاني من إشكالات عدة، ولنبدأ بالنقطة الأولى والثانية حيث إنّ التناقض واضح؛ لأنّ سام هاريس يدّعي أنّ السعادة البشرية أو سعادة الكائنات الواعية هي الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نضع له قيمة عقلاً، ولكن في النقطة الثانية يقول إنّنا نضع قيمة للمنطق وللصدق وللأدلة، ولا يقدّم سام هاريس أي طريقة لحل هذا التعارض، فإما أنّنا نقدر فقط السعادة البشرية أو نقدر أشياء أخرى بالإضافة إلى سعادة البشر، حتى لو فكّرنا بالنيابة عن سام هاريس، فإنّ كلامه فيه مشكلة، حيث إنّه يمكننا افتراض أنّه يقصد أنّ التناسق المنطقي -مثلاً- مرتبط بسعادة الكائنات الواعية، ولكن هذا يعني -بالضرورة- أنّه يعتقد أنّ الأفكار تكون منطقية بزيادتها للسعادة البشرية، وهذا غير معقول؛ لأنّ المنطقية يجب أن تكون أمراً مستقلاً بذاته، والوجه الاخر أنّه يقصد أنّ الالتزام بالمنطقية يؤدي إلى السعادة البشرية، ولكن هذه مشكلة أكثر تعقيداً، حيث إنّه سوف يكون الشخص معذوراً عند سام هاريس إذا فكّر بأفكار غير متناسقة منطقياً طالما أنّ هذه الأفكار غير مرتبطة بالسعادة البشرية، وسوف يعامل التناسق المنطقي على أنّه وسيلة لا غاية.

وهذه ليست المشكلة الوحيدة في النقطة الثانية، فسام هاريس يفترض أنّ وجود قيم تسبق البحث العلمي يؤدّي بطريقة ما إلى جعل مكتشفات العلم بذاتها قيماً وليست مجرد حقائق، وهذا أمر غير مثبت، نعم هذه القيم تؤدي إلى حقائق، لكن تلك الحقائق ليست قيماً، ولم يثبت سام هاريس هذا الأمر.

وأما النقطة الثالثة فهي أيضاً لا تسلم من الإشكال، فهو يقول: بما أنّ عقولنا تحاكم الحقائق العلمية، مثل: الشمس طالعة، وتحاكم الحقائق الأخلاقية، مثل: تعذيب الحيوان خطأ بنفس العمليات. هذا لا يعني أنّها -الضرورة- متساوية، ولنأخذ مثالاً عملياً: العين تدرك ما هو الحصان وتدرك ما هو الجبل بالعملية الفيزيائية نفسها التي تحصل من سقوط الضوء على الجبل وعلى الحصان وانعكاسه باتجاه العين، لكن هل هذا يعني أنّ الحصان والجبل متساويان معرفياً؟ بالتأكيد لا.

يجب أن نتذكر أنّ سام هاريس لا يدّعي أنّ العلم يمكنه إخبارنا بالذي نقيم له قيمة، بل يدّعي أنّ العلم يمكنه إخبارنا بما يجب أن نقيم له قيمة.

2 - السؤال المفتوح:

يفترض سام هاريس بأنّه لا نقاش في أنّ الأخلاق يجب أن تبنى على ما يؤدي إلى سعادة الكائنات الواعية، طبعاً هو اختار كلمة سعادة الكائنات الواعية حتى يشمل الحيوانات في الصورة، ولكنه لم يبين لماذا بالضبط يجب أن نقيم الأخلاق على هذا الأساس؟ فسام هاريس يفترض افتراضاً مسبقاً أنّ أي شخص لا يسلّم له بأنّ الأخلاق يجب أن ترتبط بسعادة الكائنات الواعية، فهو بالتأكيد يعاني من مشكلة، حيث إنّه في أكثر من موضع يقارن سام هاريس الرافضين للربط بين الأخلاق وسعادة الكائنات الواعية بالمجرمين، مثل: جيفري دامر أو حضارات الازتك التي تضحي بالبشر، لكن هذا سؤال مشروع: ما الذي يجعل الأخلاق مرتبطة بسعادة الكائنات الحية وطيب عيشها؟.

بالطبع، لا جواب.

3 - **وسائل لا غاية:**

كما قلنا في النقاش عن النموذج الأول: إنّ الملحد لا يستطيع أن يقدّم نموذجاً أخلاقياً دون أن يعامل ذلك النموذج كوسيلة، وهنا الأمرنفسه، فسام هاريس يناقش الأخلاق ليس لأنّها أخلاق، بل لأنّها تقود إلى مجتمع يعيش بتنعّم وسعادة لا أكثر، ولكن الأخلاق بلا شك يجب أن تعامل كغاية لذاتها، لن يكون من الأخلاقي أن أرضى بالظلم فقط؛ لأنّني أريد أن أعيش بتنعّم ولا أريد أن يقع ذلك الظلم.

4 - **تحديد السعادة وحسن العيش:**

النقطة التي لا يجيب عليها سام هاريس أيضاً هي: إلى أي مدى يجب أن تصل هذه السعادة وحسن العيش؟، بالتأكيد الجنوب الأمريكي كان يرى أنّ العبودية تؤدي إلى ازدهار الولايات التي لم تحرّر العبيد وحسن عيشها وسعادتها، فهل يعدّ فعلهم أخلاقياً؟ سام هاريس يقول: يجب أن نعرّف السعادة وحسن العيش على مستوى عميق وشامل على قدر المستطاع، ولكن هذا الأمر يعني بالضرورة أنّ النظام الأخلاقي الذي يقدّمه هاريس هو بنفسه يحتاج إلى نظام أخلاقي يحكم من يدخل في التعريف ومن لا يدخل.

وبالإضافة إلى هذه المشاكل، هناك أيضاً المشاكل التي ذكرناها عموماً.

المحصلة:

نموذج سام هاريس الأخلاقي في الحقيقة ليس إلا محاولة يائسة جداً للهروب من الإحراج الأخلاقي الذي يقع الملحد فيه، ببساطة هذا السؤال لا جواب له حتى الآن، ويستمر العبث الإلحادي بالقفز يميناً وشمالاً لعله يصل إلى نتيجة معينة، ولكن ما نراه هو مجرد تقديم نماذج ميتة قبل الولادة، نماذج تعاني من مشاكل منطقية مبنية على مقدمات غير مثبتة، وسوف يستمر هذا السؤال وسيكون حجر عثرة للإلحاد كفكر، خصوصاً وأنّ الإلحاد لا يدّعي خطأ الأديان فقط، بل يدعي لا أخلاقياتها وهذا الأمر لا يخلو منه كتاب أو مناظرة مع الملحدين دون



أن يدخل -على الخط- الادعاء بأنّ الدين شرير وأنه سوف يأكل البشر الذين هم عبارة عن نعاج ضعيفة أمام الذئب المتوحش الكاسر، لكن واقع الحال إنّ الملحد -حتى لو كان غايةً في القداسة والأخلاقية- فهو لا يستطيع أن يسوّغ ذلك الأمر كما لا يستطيع قرد معين أن يبرّر رغبته بأن يحك ظهره وهذا هو محل النقاش ومكمن الإشكال، والملحد يمكنه أن يكون أخلاقياً لكنه لا يمكنه أن يبرّر لماذا هو أخلاقي.

هذا والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المصادر:

[1] Atheism: A Very Short Introduction - Oxford University Press, 2003.-Julian Baggini-p3

[2] اخلاق ناصري - خواجة نصير الدين الطوسي - ص 101

[3]The Significance of Free Will-Oxford University Press(1998)-Robert Kane-p80

[4] Atheism: A Very Short Introduction - Oxford University Press, 2003.-Julian Baggini-p 4

[5]المصدر السابق

[6] https://bit.ly/2n1U2k9

[7] التصميم العظيم - ستيفن هوكينغ ص43-44

[8] free will - Sam Harris -15

[9] المصدر السابق -

[10] https://bit.ly/2MwWM7D

[11] Richard Dawkins,The Blind Watchmaker p 263

[12]https://www.youtube.com/watch?v=_4SnBCPzBI0

[13] https://bit.ly/2K8GyMT

[14] river out of eden A Darwinian View of Life-Richard Dawkins-SCIENCE MASTERS-1995- p133

[15] The Oxford Handbook of Ethical Theory- Oxford University Press-Edited by David Copp- 2006 p240

[16] The Darwinian Paradigm: essays on its history, philosophy, and religious implications - Routledge - by Michael Ruse 1989 p261262-

[17] the evolution of ethics -New Scientist , 17 october 1985- michael ruse and edward o.wilson p52

[18] Man and Superman-George Bernard Shaw,. Archibald Constable & Co.(1903)- p. 227

[19] Nazi Ideology-C. M. Vasey-University Press of America, 2006- p 51

[20] Groundwork for the Metaphysics of Morals-Immanuel kant-Yale University Press -p 48 https://bit.ly/2CSqD6G

[22] The Golden Rule - jeffrey wattles - Oxford University Press 1996-p 166

[23] The Moral Landscape How Science Can Determine Human Values- Sam Harris - Free Press 2010- p 2

[24] The Moral Landscape How Science Can Determine Human Values- Sam Harris - Free Press 2010- p 2

[25] [24] The Moral Landscape How Science Can Determine Human Values- Sam Harris - Free Press 2010- p11

[26] The Moral Landscape How Science Can Determine Human Values- Sam Harris - Free Press 2010- p19





المَساق الحسيني: إمَّتُه الأخلاقية والسياسية في مجاهدة «النسيء» و«التجبر» وسَوْقه في البحث عن حِلف فضول

■ د. نعمان المغربي

(متخصِّص في علوم الأديان المقارنة - تونس)

«الإسلام محمّدي الوجود

علوي الصمود، حَسنيَّ - حُسينيُ البقاء»

﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾

(سورة آل عمران، الآية31)

ما الإضافة في الدراسة الحسينية؟

إن الدراسات عن سيدنا الحسين عليه السلام كثيرة، سواء في سيرته أو بلاغته الدعائية أو الشعرية، وسواء أكانت من مسلمين أوغير مسلمين. فماذا يمكن أن يضيف رجل غارق في الذنوب، صادِفٌ عن صراط إمامه الحسين؟.

ينبغي أن نقرّ، بَدْءًا، أنّ الحسين عليه السلام كَوْنٌ واسع جدًّا، وأنه محاط من العطايا الإلهية ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾[1]، لا تنقضي عجائبه، فبإمكان كل غوّاص -في كل عصر- أن ينال منه الكَوْثَرَ.

ويمكننا هنا، أن نحاول المشاركة في صنع بعض جدة في تناول الكوثر الحسيني. فما زال خطابه لَمْ يُدْرس علميًا بعدُ (سواء خطابه الدُّعَائي، أو السياسي،

(1) سورة الإسراء، الآية 20.

أو العشقي، أو الشعري أو النثري)، وما زال فكره الأخلاقي لم تُقاربه فلسفةُ الأخلاق؛ وما زالت أطروحته السياسية والمعاشية، وسَوْقُهُ[1] التاريخي، وأسلوبه في البناء العائلي والتربية، لم تُقارب بَعْدُ، بمقاربة منهجية علمية.

إنّها محاولة لاقتراح حقول حسينية لم يُفكَّرْ فيها أو ممنوع التفكير فيها أو بإمكانها توسيع دائرة فهم المسعى الحسيني والسَّوْق الحسيني والإِمَّة الحسينية[2]. لا أدَّعي هنا إحَاطة، وإنما خطوط تفكير جديدة، لعلها أعْمق، نجملها في الآتي:

١- الجغرافيا الدينية للقرآن الكريم وموقع الشام فيها.

٢- سيطرة مشركي النصارى على شام الأمويين و﴿أَدْنَى الأَرْض﴾.

٣- الخطاب الحسيني استمرارٌ للخطاب المحمدي والعَلَوي والحَسَني.

٤- دعاء الإمام الحسينْ بن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ: (دعاء عرفات) مثالاً.

٥- أعمدة مسْعى الإصلاح الإنساني الحَسني- الحسيني.

1. الجغرافيا الدينية للقرآن الكريم وموقع الشام فيها:

تتوزّع الجغرافيا الدينية للقرآن الكريم بين مكة والمدينة واليمن (بلقيس وسبأ، وهود والأحقاف،...) وبلاد الروم (سورة الروم، وسورة التوبة) مع إشارة ضمنية للبلاد الإيرانية (سورة الروم، وسورة التوبة، وسورة محمد...). وقد كان ضمنها بلاد الشام، وكذلك العراق (محطة من محطات إبراهيم، ويونس، وأيوب...).

تقدِّم سورة التوبة بآياتها من 29 إلى 35، تحذيرًا شديدًا من الروم وأعوانهم من رجال الدين المزِّيفين، المؤيّدين للطاغوت، والقبائل العربية المستزلمة للروم: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٣٢﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

(1) السَّوْق (بفتح السين) هو «استراتيجيا» في أَلْسِنَةِ أوروبا.

(2) الإِمَّة: الموجّه المعرفي الرئيس.



ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۗ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ ٣٥﴾.

كان القرآن الكريم يعتبر طويلاً أن أقرب الناس مودة للذين آمنوا ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانٗا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ ٨٢ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ٨٣ وَمَا لَنَا لَا نُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلۡحَقِّ وَنَطۡمَعُ أَن يُدۡخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلصَّٰلِحِينَ ٨٤ فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٨٥﴾[1].

ومن هؤلاء دولة الحبشة التي أوصى بها رسول الله خيراً وحرّم على أصحابه فتحها وصلَّى على نجاشيّها المعاصِرِ له، الذي أجار بعض أصحابه. ولم يكن يطالب نصارى الدولة الإسلامية سوى بالخراج، إذ إنّ الجزية هي عِقاب لكل دولة هدَّدت دولة المسلمين.

أما المقصودون من طائفة النصارى في سورة التوبة فهم «المستكبرون» المُدَّعُونَ لمثال المسيح مغالطةً؛ وهم ليسوا «مؤمنين بالله» (كما حددتهم سورة المائدة، الآية 18)، بل هم الذين ﴿يُضَٰهِـُٔونَ﴾ (التوبة، 30) ﴿قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ﴾ وهم الرومان (بفكرة الثالوث، وفكرة خدمة الدين للسلطة، مع قسطنطين الأكبر، وفكرة جعل المَلِكَ ظل الله). فهم الذين ﴿يُشۡرِكُونَ﴾ (التوبة، 31) أي يجمعون الله تعالى مع القيصر والكنز. فقسيسوهم ليسوا ﴿قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانٗا﴾ (المائدة، 82) مع عظمة الإرسال (عدم التعريف)، بل هم متخِذون ﴿أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (التوبة، 31).

(1) سورة المائدة، الآيات 82-85.





وتحدد الآية 34 شركهم هذا بأنهم يأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله وأنهم يكنزون الذهب والفضة، وهي خطيئة لا تخصهم وحدهم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۗ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1].

والآية تنبّه إلى أنّ الروم سواء في عهد هرقل (المعاصر لسورة التوبة) أو في عهود الإدارات الأمريكية المتعاقبة (وشعارها هو شعار روما القديمة) هو المسعى[2] المنهجي لإطفاء المَسْعى النوراني المحمدي في التاريخ بإرادة وتخطيط جِدِّي ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾[3]. فالولايات المتحدة الأمريكية بِمِلّتِهَا هي روما الحديثة.

لقد أعلن أبو ذَر حربه على «الكَنْز» من قلب الشام، إذ أحس بالتحالف المتقمِّص زورًا سيدَنَا المسيحَ الشاميَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مع الكفر[4] القرشي اعتمادًا على كنز متراكم منذ العهد العَدَوي. فلقد فَهِم (رضوان الله عليه) أنّ سورة التوبة تنبّه إلى أنّ عدم البراءة من مشركي النصارى (وليس مؤمنيهم) سيؤدي إلى التعاهد معهم، ومن ثم إلى مراكمة الكنز ذي مَسْعى إطفاءِ المسعى النوراني المحمدي. فالمطلوب هو ﴿وَقَـٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَـٰتِلُونَكُمْ﴾[5]. فالمطلوب هو

(1) سورة التوبة، الآية 34.

(2) المَسْعَى: Project ، (بلغة عربية هجينة: «المشروع»).

(3) سورة التوبة، الآية 33.

(4) حددت سورة الممتحنة في الآية 1 والآية 9 الكفر بأنه معاداة الدين الحق والسعي لَمحْقه والسعي لإخراج أهله من ديارهم. ﴿لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ﴾ والآية 9 ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَـٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ وَظَـٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾. فالمخالف لديننا غير المعادي له ولوجودنا الحِمَوي والمَعَاشي ليس بكافرٍ، حسب سورتيْ الممتحنة والتوبة.

(5) سورة التوبة، الآية 36.

المقاتلة الانتحالية والنفسية والمعَاشية لمشركي المسلمين (أي المنافقين والطغاة) ومشركي النصارى ومشركي اليهود ومشركي النصارى وغيرهم، بالتحالف مع مؤمنيهم «كَافَّةً». تقول سورة البقرة: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾[1].

ومَقْطع سورة التوبة نفسه، ينبّه إلى أنّ عَدُوَّ البراءة (أي تحالف مشركي المسلمين ومشركي النصارى) سيؤدي إلى ظلم ﴿ٱلشُّهُورِ﴾ (التوبة، 36). و«الشهر» (جمع شهور وليس «أَشْهر») هو العالِم (بكسر اللام).

تحدِّد سورة التوبة عدد «الشهور»، وهم العلماء بالأصالة، لا العلماء بالبيعة (أي الذين يأخذون علمهم من العلماء بالأصالة) باثني عشر: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَـٰبِ ٱللَّهِ﴾[2]، فالله تعالى لم يَخْلُق العالَم إلا من أجل الإنسان الكامل، وأهم تجلياته اثنا عشر. ومَنْ هُم «حُرُمٌ»، أي الأعظم في تلك «الشهور» «أَرْبَعَةٌ»: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَـٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ فالدين القيم، لا يكون إلاّ بِهم. وهم أنفسنا، لأنهم أنفس الإنسان الكامل، محمد ﷺ: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾[3]. وظلمنا هؤلاء الشهور هو ظلم لأنفسنا؛ لأنّهم غير قابلين للإضرار.

والآية 37 من سورة التوبة تنبّه إلى خطورة «النسيء»: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا لِّيُوَاطِـُٔوا۟ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾، وهو تأخير حُرْمَة شهر إلى آخر، أي إنّ الاعتداء على الشهر الأول (الإمام علي) سيؤدي إلى الاعتداء على الثاني (الإمام الحسن) فالاعتداء على الشهر



(1) سورة البقرة، الآية 109.

(2) سورة التوبة، الآية 36.

(3) سورة آل عمران، الآية 61.

الثالث (الإمام الحسن) فالشهر الرابع (الإمام زين العابدين)[1]. فلقد كان المأمول أنّ محافظة الأمة على الدورة الأولى من «الشهورِ» سيؤدي إلى ظهور الدين الإسلامي على الدين كله، ولكن من سوء الحظ كان تراكم النسيء. والنسيء هو ﴿زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ ۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾[2]. فهم سيواطئون الشهور الأربعة عليهم السلام. وهنا حق وعد الله تعالى على الشعب الأول الذي أنيطت به مسؤولية حمل الإسلام وحفظ شهوره إلى العالم؛ لتناط بشعوب أخرى لنجد في نهاية المقطع: ﴿إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا﴾[3]. والسورة ترى أن النّسيءَ سيبدأ بالإخلال بالصحبة وبالحُزْن من تبعاتها: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[4]. فإذا خذلتموه فلطالما نصرهُ الله وهو وحيدٌ. ولقَدْ أَحْبَطَتْهُ الصحبة الحزينة، النادمة، ولكنَّ الله مَدَّهُ بالسكينة وبالجنود الخفية.

2. سيطرة مشركي النصارى على شام الأمويين و﴿أَدْنَى الأَرْض﴾:

كانت لأبي سفيان، وَمَنْ قَبْلَهُ من بني أمية زواجات وتصاهرات وتحالفات مع مشركي نصارى الشام، وليس مع مؤمنيهم. ولأبي سفيان زيارة مشهورة لهرقل وَثَّقَتْها المَسَانيد. وقد جاء بِفَرَمَانٍ يعيّنه فيه ملكًا على الحجاز، ولكنه وجد مكة متقسمة حول محمد صلى الله عليه وآله وسلم إذ أعلن نبوته الخاتمة.

أوقف معاوية الزحف الإسلامي باتجاه بيزنطة منذ أن أخذ الولاية أخوه يزيد،

(1) رَدَّ معاوية على عبد الله بن العَدَوِيّ إذ انتقده: «وجدنا وسائل مُمَهَّدة (...) وأبوك بدأ هذا الأمر»، (البلاذري، أنساب الأشراف، دار المعارف، بيروت، 1969، ص 242).

(2) سورة التوبة، الآية 37.

(3) سورة التوبة، الآية 39.

(4) سورة التوبة، الآية 40.

عَمَليًّا، وذلك في عهد الخليفة عمر. وفي الأشهر الأولى من عهد الخليفة عثمان عقد اتفاقية موادعة وصداقة مع القيصر. وقد اجتهد في طرد مالك الأشتر[1] (الفاتح العسكري «لا السياسي» للشام ومصر)، وأبي ذرّ الغفاري (وهو الفاتح الحقيقي لرودس وقبرص) حتى لا يزعجا مسعاه التحالفي مع مشركي النصارى. وقد أوقف كل عملية أسلمة للشاميين، فلم يصبح المسلمون أكثرية بها إلا بوسائل عدة في العصر العباسي (عهد المتوكل) (الدعوة الحكيمة بالأرياف مواصلة لدعوة أبي ذر[2]، والإكراهُ كما حَصَلَ في حمص...).

لقد أصبح مشركو نصارى الشام (والقيصر مِنْ وَرَائهم طبعًا) متحكِّمين في القصر الملكي نفسه. فقد أقنع مروان الخليفة عثمان بأن يتزوج منهم: نائلة بنت الفرافصة الكَلْبِية. وكانت تعلم أنّ عليًا هو أهم رجل بعد رسول الله ﷺ فأرسلت رسالة إلى معاوية تتهمه وعددًا من الصحابة بالتآمر لقتل الخليفة (محمد بن أبي بكر، عمار، طلحة بن عبيد الله، الزبير...)، وقالت له: «إنّ أهل مصر أسندوا أمرهم إلى علي»[3]. وأرسلت لمعاوية قميصًا لعثمان ملطخًا بالدماء وخصلة من شعره[4]. وقد كانت أم يزيد ميسون بنت بحدل الكلبية. وأخو ميسون (حَسَّان بن بحدل) مِنَ الذين جعلوا مروان ملكًا في مؤتمر الجابية، وكان معه بالمؤتمر عبيد الله بن زياد قاتل الحسين. وقد خنقت زوجة مَرْوَان الكلبية زوجَهَا لأسباب سياسية. ولقد كانت علاقات كلب التجارية بالروم ممتازة، وقد كانوا يوغلون في كل الحِمَى الرومي بالعالم[5]، فكانوا ينسِّقون مؤامراتهم ضد العالَمَ الإسلامي مع خلفاء هرقل، عدو الرسول.



---

(1) سمي مالك بهذا النعت لشتر وجهه في فتح الشام، فقد أصيبت إحدى عينيه في معركة اليرموك العظيمة التي قادها عسكريًا، إذ كان القائد السياسي غيره.

(2) لأبي ذر (رضوان الله عليه) مَقام بإحدى قرى عاملة.

(3) البلاذري، فتوح البلدان، دار صادر، بيروت، 1969، ج 6، ص 221.

(4) ابن عبد ربه، العقد الفريد، دار المعارف، 1952، ص251.

(5) عَوَّادي (هشام)، قبيلة كلب في القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002-2003، ص 71.

وقد كان بعض القادة العسكريين الشاميين في جيش معاوية مِنْ محاولي اغتيال الرسول أثناء تبوك.

وقد كان سرجون بن منصور مستشارًا لمعاوية فيزيد (وهو الذي شجعه وحرضه على قتل الحسين)، ثم معاوية بن يزيد، فمروان عبد الملك والوليد بن عبد الملك. وكان صاحب الشرطة وصاحب الحرس كلبيَّيْن في عهد يزيد[1]. وكان مستشار سليمانَ: «ابنُ بطريقٍ» من مشركي نصارى فلسطين[2]. وقد بقي لهرقل، عدو رسول الله وعَدوِّ سورةِ التوبة، مكانة عظيمة لدى الجهاز المِلِّيّ التابع للسلطة منذ العهد الأموي. فهو في خِطابِهِ «طيب» مع رسل رسول الله ﷺ (رغم أنّه حاربه في مؤتة وتبوك وكاد له المكائد)، وقد أثنى ابن تيمية على هرقل في الرسالة القبرصية التي كتبها لملك قبرص الجرماني المحتمل: هنري الثاني.

وقد استبطن معاويةُ هرقْلَ والإدارةَ البيزنطية، وكان مدلول القضاء والقدر كما حدّدته ملة مشركي النصارى حاضرًا في تنصيبه يزيدًا، وفي ما يعتبره «انتصارًا» على علي والحسن عليهما السلام وأنصارهما في خطابِهِ لهم. ولم يكن ببلاطه علماءُ الصحابة، بل كان معه شرحبيل بن الصلت الكِنْديّ وأبو مسلم الخولاني، وهما امتداد لرهبنة مشركي النصارى في اليمن. وقد قال شرحبيل مع شهود زور للدمشقيين: «إنّ عليًا قتل عثمان»، ودار بقميص نائلة من قرية شامية إلى أخرى. فالفراغ الديني كان هائلاً بالشام، فإذا كان الخليفة عمر بن الخطاب بَعَث عبد الرحمان بن ملجم[3] قارئًا بمصر فإنه لم يبعث أي قارئ للشام. أما أبو مسلم الخولاني فقد قال لمعاوية: «إنما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها، فإن

---

(1) اليعقوبي (سنية)، رجال البلاط في العهد الأموي، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 2002-2003، ص 49 و50.

(2) م.ن، ص 50.

(3) عبد الرحمان بن مُلجم من مُشركي اليهود اليمانيين (وليس مِن مؤمنيهم). تلقّى تكوينا «إسلاميًا» لدى كعب الأحبار، الذي قرّبه إلى الخليفة عمر ليجعله قارئ مِصْر، دون بقية الصحابة وأبنائهم، بالتنسيق مع ابن العاص الذي أدْمجه في المشروع القرشي.

أنت هنأت جرباها، وداويت مرضاها، وحبست أولاها على أخراها وفاك سيدها أجرك ، وإن أنت لم تهنأ جرباها ولم تداو مرضاها، ولم تحبس أولاها على أخراها عاقبك سيدها»[1].

لقد حاكى معاوية هرقل في كل شيء: في قداسة المَلِك، والانقلاب على صاحب السلطة الشرعي (القيصر فوقاس)، وتحويل الناس للملِك. وقد استفاد من استمرار ولايته المذهل في طوله (على عكس كل الولاة)، ومن الكنز المتراكم الذي حَوَّله إلى مال سياسي، ومِنْ أنّه يوجد في الشام أربعة جيوش بينما في العراق جيش واحد. وقد سمح عمر (فعثمان) ببقاء خراج الشام بها، مما جعل الكنز الأموي قوة «لا تقهر».

وإذا كانت دمشق مدينة قديمة، قابلة للتنظيم ومتجانسة؛ فإنّ الكوفة مدينة حادثة، متناقضة داخليًا ومتناقضة مع الأنماط خارجيًا (وكذلك البصرة)، وسكانها عسكريون تعوّدوا على الاغتنامية ولم يَهْجُرُوا التعصب القبلي. ولم يكن لعلي والحسن عليهما السلام أنصار سِوَى مِذْحج وبعض ربيعة وبعض همذان، وهم مِن الذين كانوا حواريين له كما كان واليًا على اليمن. وقد تربوا على ولاةٍ جُلُّهُم سيئون: إما «أغبياء» كأبي موسى الأشعري، أو فاسقون كالوليد بن عقبة بن أبي معيط. وكانت صلاة التراويح فرصة لخلق طبقة القراء، التي أصبحت في ما بعد طائفة الخوارج. بينما أصبحت ثغور الشام معسكرات تدريبِ نُخْبةٍ شُرْطيةٍ وجيش نخبة حسن التكوين؛ بينما بقيت الكوفة جيش قبائل، غير متجانس، وغير منضبط، ومُترجرج الولاء للدولة. لقد دمّر الجناح العَدَوي العراق السابقة، وصنعوا عِراقًا كثيرة النزوح، غير متناصحة، ولقد تطلب الأمر قرونًا لخلق عراق جديد ذي روح قومية واحدة.



(1) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، الرياض، 1418، هـ. ق، ص 14.



وقد كان أهل البيت طائفة مغمورة، وجاءت الثورة على القصر الملكي العثماني فرصة ثمينة عَرَّف فيها علي عليه السلام بنفسه. ورغم أنّ الزمان لم يعد زمانه، كان ذكيًا وسَوْقيًا، إذ استطاع استغلال الفرصة ليُخْرِج مسعى أهل البيت الإنساني، متحكمًا في المساحة الزمنية الممكنة، بل لعله استطاع أن يمدد فيها. وقد كان الحسن عليه السلام يملك الحدس التاريخي نفسه إذ استطاع التحكم في المساحة الزمنية المتاحة لكي يمنع بني أمية من هدفهم الرئيس، وهو تحطيم الدين الإسلامي، مشغلاً إياهم بهدفهم الآخر وهو حب الرئاسة والتسلط.

لقد حاول الأمويون تغيير الدين، فهذا أنس بن مالك يدخل دمشق فيندهش قائلاً: «ما أعرف شيئًا مما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم!». فقيل له: «الصلاة؟». قال: «أليس صنعتم فيها ما صنعتم!»[1]. وقد جاء عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «لينقضن الإسلام عروة [بالنسيء]. فأوّلهنّ نقض الحكم، وآخرهن الصلاة». وذلك كتغيير تكبير النفل وتأخير خطبَة العيد. وقد بعث معاوية كعب الأحبار إلى القيصر لعقداتفاقية الموادعة والصداقة معه. ولقد انتقد محمد الباقر عليه السلام خضوع مِلَّة مسلمي الشام للشق الشِّرْكي في المَدْرسة الحَرّانية- الشامية: «ما أعظم فرية أهل الشام على الله عز وجل! يزعمون أنّ الله تبارك وتعالى حيث صعد إلى السماء وضع قدمه على صخرة بيت المقدس (...). إنّ الله تبارك وتعالى لا نظير له ولا شبيه. تعالى عن صفة الواصفين، وجلّ عن أوهام المتوهمين، واحتجبت عن أعين الناظرين. لا يزول مع الزائلين ولا يأفل مع الآفلين (...)»[2].

وهذه الفكرة التجسيمية نفسها كان يحملها كعب الأحبار، وبعد أن نشرها في المدينة المنوّرة، واصل في نشرها بدمشق، وقد امتدحه ابن تيمية والذهبي الذي اعتبره «من أوعية العلم»[3]، والممتدِحان من أعمدة الشام الشِّرْكية، وشِقِّ مدرسة

(1) العسقلاني، فتح الباري، ج 2، ص 11.

(2) الصدوق، التوحيد، دار التعارف، بيروت، ص 179.

(3) الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار المعرفة، بيروت، الجزء 1، ص 52.

حَرّان المتأثر بالتحريف الرومي- اليهودي؛ على عكس الشق الآخر في مدرسة حرَّان، وهو الشقّ الأصيل، وقد تأسّس بإبراهيم عليه السلام، ومن أهم أعمدته ابن شعبة الحَرّاني صاحب تحف العقول، وُصولاً إلى محمد سعيد رمضان البوطي وفتحي يكن ومحمد حسين فضل الله، وغيرهم.

وقد وجد عمرو بن العاص سفر الاشتراع في غنائم اليرموك، «وكان يتنبأ به ويستخدمه في أحاديثه[1]. وقد عاش كعب الأحبار في حمص (بعد اغتيال الخليفة عمر) في كنف معاوية.

وقد بقي بُغض أهل البيت متمكّنًا في نفوس كثير من الشاميين بعد ألف شهر من لعنهم، ولولا إصرار أهل البيت على إعادة تَحْمِية الحِمَى الشاميّ جزئيًا، بل اختراق البلاط الأموي جزئيًا، لأصبحت الشام قلعة لمشركي النصارى وَالنَّصْب العربي (إقامة السيدة زينب، دخول محمد الباقر البلاط لصك العملة الإسلامية الأولى والاستقلال النقدي، إقامة بِلال مِنْ قَبْل، إقامة محيي الدين بن عربي، اختراق موسى بن نصير لقيادة الجيش بأمر من الإمام السّجّاد...). فتنازلُ الحسن عليه السلام كان مما يعني انفتاح الحمى الشامي على الاختراق الانتحالي لأهل البيت بعد انغلاقه، حتى لا يكون الإسلام الشامي إسلامًا منحرفًا مستقلًّا بالتمام.

وأهم الأمثلة على بقاء هذا البغض النّاصِبي الأموي هو ابن تيمية الحَرّاني، وريث مدرسة مشركي النصارى بالشام القائل: «الرافضة أبعدُ عن الدين، فهم أكثر الناس قبحًا. وكذلك الترك»، و«الرافضي كُلّما كَبُرَ عَظُم قبحه وأظهر شينهُ حتى يقوى شبهه بالخنزير، وربما مُسِخَ خنزيرًا وقردًا، كما تَواتر»[2]. وكان فكره في الشر أقرب إلى التفكير الأخلاقي لمشركي النصارى[3]. وما زال الشامي الناصبي إذا غضب على أحد دعاه بـ«بابا حسن»، وهو علي بن أبي طالب عليه السلام. فليس من السهل اجتثاث ناصبيهِ بني أمية بالتمام.

(1) ابن سلّام، شرح غريب الحديث، دار المعرفة، بيروت، 1982، ص 73.

(2) ابن تيمية، الاستقامة، ج 1، ص 265.

(3) الحيدري، التوحيد، ج 2، ص 372.

3. الخطاب الحسيني استمرارٌ للخطاب المحمّدي والعَلَوي والحَسَني:

لا يمكن أن يعلو صوت علي عليه السلام أثناء حياة محمد صلى الله عليه وآله وسلم. ولا يمكن أن يعلو صوت الحَسَن في حياة علي عليهما السلام. ولا يمكن أن يعلو صوت الحسين في حياة الحسن عليه السلام. فكل واحد منهم هو «عَبْدٌ» للقائم منهم. فدورة أحدهم إنّما هي تكميل لدورة السابق وتمهيد لدورة اللاحق. لقد كانوا قدوتنا في تطبيق قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ﴾[1]. وما شهادة الحسين إلّا نتيجة للمَسَاق الحسني ولصلحه الظاهري، فمَسْعَيَا الإمامينْ مَسْعى واحد.

1.3. مركزية فلسطين في السَّوْق الحُسَيْني التاريخي:

لقد كان القيصر يحاول التَّجَسُّس، لا على الحسن عليه السلام فحسب، بل على الحسين عليه السلام بعده أيضًا. ومن بين هذا التجسّس نجد التجسّس الإمِّي، فعَبْرَ وليِّ العهدِ، يزيد، وَصَلَ القيصرُ إلى الحسين عليه السلام بالمدينة المنورة، فسأله «عن المَجَرّة وعن سبعة أشياء خلقها الله لم تخلق في رحم»، وعن «أرزاق العباد» وعن «أرواح المؤمنين أين تجتمع». وبعد أن أجابه أعلمه أنّ الله تعالى سيبعث «نارًا من المشرق ونارًا من المغرب بينهما ريحان، فيحشران الناس إلى تلك الصخرة في بيت المقدس، فتحبس في يمين الصخرة (...) فتفرق الخلائق عند الصخرة (...)»[2]. وذلك ما يكشف عن سَوْق تاريخي عظيم لدى هذا المناضل الإنساني الكبير جدًا. فبيت المقدس عنده هي التي ستقسم كل البشر في العالم بين «نارين»، أي جبهتين: جبهة مع اغتصابها وجبهة تسعى لتحريرها.

2.3. ما هو الجهاد في فكر الحسين بن علي عليهما السلام؟.

يقول الإمام الحسين عليه السلام: «الجهادعلى أربعة أوجه: فجهادان فرض، وجهاد سنة. فأما أحد الفرضين، فجهاد الرجل نفسه عن معاصي الله، وهو أعظم

(1) سورة الحجرات، الآية 2.

(2) ابن شعبة الحرّاني، تُحف العُقول عن آل الرسول، دار الأعْلَمي، بيروت، 1996، ص 173.

الجهاد، ومجاهدة الذين يلونكم[1] من الكفار فرض.

وأما الجهاد الذي هو سنة لا يقام إلا مع فرض، فإنّ مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة لو تركوا الجهاد لأتاهم العذاب. وهذا هو من عذاب الأمة، وهو سنة على الإمام. وحدّه أن يأتي العدو مع الأمة فيجاهدهم.

وأما الجهاد الذي هو سنة، فكل سنة أقامها الرجل، وجاهد في إقامتها وبلوغها وإحيائها، فالعمل والسعي فيها من أفضل الأعمال؛ لأنّها إحياء سنة. وقال رسول الله ﷺ: «من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجورهم شيئًا»[2].

وقد قال باختصار عليه السلام: «الحياة عقيدة وجهاد».

3.2. مقاومة النزعات الشِّرْكية في الإسلام الأموي:

يستعيد الإمام سورة التوبة التي تحذّر من مشركي الروم وحلفائهم، فيقول: «يا أيها الناس اتقوا هؤلاء المارقة الذين يشبّهون الله بأنفسهم، ﴿يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ من أهل الكتاب، بل هو الله ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾، ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾. استخلص الوحدانية الجبروت وأمضى المشيئة الإرادة والقدرة والعلم بما هو كائن. لا منازع له في شيء من أمره ولا كفؤ له يعادله ولا ضد له ينازعه، ولا سمي له يشابهه ولا مثل له يشاكله. لا تتداوله ولا تجري عليه الأحوال ولا تنزل عليه الأحداث، ولا يقدّر الواصفون كنه عظمته، ولا يخطر على القلوب مبلغ جبروته (...) ما تصور في الأوهام فهو خلافه (...) هو في الأشياء كائن لا كينونة محظور بها عليه، ومن الأشياء بائن لا بينونة غائب عنها (...) علوه من غير تَوَقُّل ومجيئه من غير تنقل (...) وبه تعرف المعارف لا بها يعرف (...) سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع



(1) «يلونكم»: يحكمونكم.

(2) ابن شعبة الحراني، م. س، ص 173.

البصير»[1]. فهو يحارب عقيدة معاوية عن الله تعالى، وهي عقيدة تشبيهية ورثها من مدرسة حران وملة روما وقسطنطين الأكبر، وهذه عقيدة التجسيمية ورثها ابن تيمية الحرّاني.

إنّه يقاوم الرؤية «الجديدة» لله تعالى، كما يطرحها أصحاب إمَّةَ مشركي الإسلام الأموي (كعب الأحبار، أبو مسلم الخولاني، ابن الصلت) الذين كانوا من مشركي اليهودية اليمانية ومَنْ معهم من مشركي النصارى (سرجون بن منصور، ابن بطريق...). وقد كانت نظرتهم تجسيمية - تحديدية، فالله تعالى - سبحانه - حد في نظرهم، وقد تبنى ابن تيمية التَّحْدِيدية الرومية - الشامية واجتهد في الدفاع عنها.

4.3. زرع الأخلاقية المحمدية:

١- قال عليه السلام لرجل اغتاب عنده رجلاً: «يا هذا كف عن الغيبة، فإنّها أدام كلاب النار»[2].

٢- قال عنده رجل: «إنّ المعروف إذا أسدي إلى غير أهله ضاع». فقال عليه السلام: «ليس كذلك. ولكن تكون الضيعة مثل وابل تصيب البر والفاجر»[3].

٣- قال عليه السلام: «إنّ قومًا عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التّجار، وإنّ قومًا عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإنّ قومًا عبدوا الله شكرًا فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة»[4].

٤- قال له رجل ابتداءً: «كيف أنت عافاك الله؟». فقال عليه السلام: «السلام قبل الكلام عافاك الله!». ثم قال: «لا تأذنوا لأحد حتى يُسلم!»،

(1) ابن شعبة الحراني، م. س، ص 173 و174.

(2) م.ن، ص 174.

(3) م.ن، ص 174.

(4) م.ن، ص 175 و177.

وقــال أيضًــا: «البخيــل مــن بخــل بالســلام»[1].

٥- قــال عليه السلام: «الاســتدراج مــن اللــه ســبحانه لعبــده أن يســبغ عليــه النعــم، ويســلبه الشــكر»[2].

٦- أتــاه رجــل فســأله[3]، فقــال عليه السلام: «إنّ المســألة لا تصلــح إلا في غــرم فــادح[4]، أو فقــر مدقــع، أو حمالــة مفظعــة». فقــال الرجــل: «مــا جئــت إلا في إحداهــنّ». فأمــر لــه بمائــة دينــار[5]. وجــاء رجــل مــن الأنصــار يريــد أن يســأله حاجــة، فقــال عليه السلام: «يــا أخــا الأنصــار، صــن وجهــك عــن بذلــة المســألة، وارفــع حاجتــك في رقعــة، فــإنيّ آتٍ فيهــا مــا سَرَّكَ إن شــاء اللــه». فكتــب: «يــا أبــا عبــد اللــه، إنّ لفــلان عــليَّ خمســمائة دينــار، وقــد ألــحّ بي، فكلّمــه ينظــرني إلى ميــسرة». فلــما قــرأ الحســين عليه السلام دخــل إلى منزلــه فأخــرج جــرة فيهــا ألــف دينــار، وقــال عليه السلام لــه: «أمــا خمســمائة فاقــضِ بهــا دينــك، وأمــا خمســمائة فاســتعن بهــا عــلى دهــرك. ولا ترفــع حاجتــك إلا إلى أحــد ثلاثــة: إلى ذي ديــن، أو ذي مــروءة، أو حســب. فأمــا ذو الديــن فيصــون دينــه، وأمــا ذو المــروءة فإنــه يســتحي لمروءتــه، وأمــا ذو الحســب فيعلــم أنّــك لم تكــرم وجهــك أن تبذلــه لــه في حاجتــك، فهــو يصــون وجهــك أن يــردّك بغــير قضــاء حاجتــك»[6]. فهــو عليه السلام يكــرّس عــزّة النفــس (التــي فقدتهــا الأمــة إلى حــدٍّ كبــير)، فالمســألة لا تكــون إلا بــشروط فادحــة (الفقــر المدقــع أو الغــرم الفــادح أو الحمالــة المفظعــة)، وإذا ســأل، عليــه أن يســأل مــن لا يذلــه، وهــم ثلاثــة أصنــاف.

---

(1) ابن شعبة الحراني، م. س، ص 175 و177.

(2) م.ن، ص 175 و177.

(3) «سأل» هنا أي طلب عطاء.

(4) «الغرم» أداء شيء لازم، والضرر والمشقة.

(5) ابن شعبة الحراني، م. س، ص 177.

(6) م.ن، ص 172.

٧- قال عليه السلام: «إياك وما تعتذر منه، فإنّ المؤمن لا يسيء ولا يعتذر. والمنافق كل يوم يسيء ويعتذر»[1]. وذلك في سياق تأكيده على مسعى «تعارف» المسلم مع نفسه، وتخليصه من شوائب النفاق والتبرير والتلوّن والتذبذب إلى حدّ أنّه أصبح لا يستطيع أن يصنع «عزيمته» بنفسه. وقال عليه السلام: «من حاول امرءًا بمعصية الله كان أفوت لما يرجو، وأسرع لما يحذر»[2]. وذلك في سياق مسعاه التربوي مع الأمة لكي لا تتخذ «الغاية مبررًا للوسيلة» التي اتخذته ديدنها منذ عقود طويلة تحت هيمنة مشركي/مشرعي المسلمين والنصارى واليهود.

٨- قال عليه السلام: «من دلائل علامات القبول: الجلوس إلى أهل العقول»[3]. فهو يحارب الجلوس إلى القصاصين ومشركي النصارى ومشركي اليمن الساسانية - اليهودية، ويحاول أن يعيد للمثقفين والمفكرين المكانة القيادية التي يجب أن يحظوا بها، وهي التي فتك بها المجسمة والتكفيريون والمحرّفون للملة المحمدية البيضاء بخيالهم القَصصيّ المتحالف مع المتجبرين. ويواصل في الحديث نفسه: «ومن علامات أسباب الجهل: المماراة لغير أهل الكفر»، أي مجادلة أهل الإيمان والعلم والفكر الصحيح ومنازعتهم، وهو ما بدأه معاوية ابن أبي سفيان وأبو موسى الأشعري للإمام علي عليه السلام والبدريين (رضي الله عنهم)[4]. وفي الحديث نفسه، يقول عليه السلام للمسلمين:

(1) ابن شعبة الحراني، م. س، ص 177.

(2) م.ن، ص 177.

(3) م.ن، ص 177.

(4) لم يكن مع معاوية بدريّ واحد، بينما كانت بقية البدريين مع علي عليه السلام - رغم شيخوخة أكثرهم ومرضهم - حتى في المعارك الحربية.

«ومـن دلائـل العـالم انتقـاده لحديثـه، وعلمـه بحقائـق فنـون النظـر»[1].
فالعالِـم فِعْـلاً ينبغـي أن يملـك نقـدًا ذاتيًّـا ومنهجيـة في التدبـر بالنـص القـرآني وفي التربيـة الأخلاقيـة، وقـد عـبرّ عليه السلام عـن المنهجيـة بـ:«فنـون النظـر»، وعـن التدقيـق فيهـا بـ:«حقائـق فنـون النظـر».

٩- قـال عليه السلام : «الإخـوان أربعـة، فـأخ لـك ولـه، وأخ لـك، وأخ عليـك، وأخ لا لـك ولا لـه».

فسُئِلَ عن معنى ذلك، فقال: «الأخ الذي هو لك وله، فهو الأخ الذي يطلب بإخائه ولا يطلب بإخائه موت الإخاء. فهذا لك وله، لأنّه إذا تمّ الإخاء طابت حياتهما جميعًا، وإذا دخل الإخاء في حال التناقض بطل جميعًا. والأخ الذي هو لك، فهو الأخ الذي قد خرج بنفسه عن حال الطمع إلى حال الرغبة، فلم يطمع في الدنيا إذا رغب في الإخاء، فهذا موفر عليك بكليته. والأخ الذي هو عليك، الأخ الذي يتربّص بك الدوائر، ويغشى السرائر ويكذب عليك بين العشائر، وينظر في وجهك نظر الحاسد، فعليه لعنة الواحد.

والأخ الذي لا لك ولا له، فهو الذي قد ملأه الله حمقًا فأبعده سحقًا، فتراه يؤثر نفسه عليك ويطلب شيئًا مما لديك».



إنّه عليه السلام هنا، يقوم بنقد أخلاقي لمجتمعه، ويحاول إعادة تركيز مقولة الإخاء التي كرس عليه -صلى الله عليه وآله وسلم- حياته من أجلها: ﴿فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا﴾[2]. فلقد تهاوت قيم الإخاء، واستطاع ﴿ٱلنَّسِيٓءُ﴾ (التوبة، 37) أن يجرّ الناس إلى حب المال والجاه وإلى التزلّف والاستزلام.

4. دعاء الإمام الحسيْن بن علي عليه السلام : (دعاء عرفات) مثالاً:

كان دعاؤه عليه السلام فوق عرفات مِنْ أجمَل أدْعية الأولياء. يعترف لله تعالى بفضله إذ أوْلَده في دولة النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى تكون تربيته أفضل: «لم تخرجني لرأفتك

(1) ابن شعبة الحراني، م. س، ص 176.
(2) سورة آل عمران، الآية 103.

ولطفك لي وإحسانك إليّ في دولة أئمة الكفر الذين نقضوا عهدك وكذّبوا رسلك. لكنّك أخرجتني للذي سبق لي مِن الهدى الذي يسَّرْتني وفيه أنشأتني». وهو لا يعترف بفضل والدته، الزهراء، فحسب، وهي سيدة النساء، بل هو يعترف بفضل أمّيْه: أسماء بنت عُمَيس وخولة الحنفية اللتين حاولتا تعويض وجود الزهراء حتى لا يشعر بدونيّة اليتيم: «وعطّفْتَ عليَّ قلوبَ الحواضن، وكفلتني الأمهات الرواحم» (المقطع 14) فنأى عن النشأة التربوية الأمومية.

وهو يربيّ الأمة بالدعاء، إذ يعلمها الألوهية وَعَدْلها والنبوة والإمامة والمعاد، والعشق الإلهي: «اللهم اجعلني أخشاك حتى كأنني أراك وأسعدني بتقواك، ولا تشقني بمعصيتك!». وفي غمرة مأساة الأمة يلهمُ الأمل الكبير: «يا مُقيّض الركب، ليوسف في البلد القفر، ومُخْرِجَه من الجبّ، وجاعله بعد العبودية مَلكًا، ورادَّهُ على يعقوب بعد أن ابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم (...)، وجعل فرعون وجنوده من المغرقين!» (المقطع 31)، وهنا يُضَمِّنُ دعاءه مضمونًا سياسيًا ثوريًا. وهو يُعَلِّمُ الأمةَ الاعترافَ لله تعالى بالخطأ.

خدم الدعاء الحسيني، بل كل الدعاء الاثني عشري أربعة أغراض: التواصل العاطفي المباشر والحي بالألوهية؛ وتلقين أركان الإيمان؛ والتربية على الثورة والشجاعة السياسية والرّبْعة عن السلطة؛ والتربية الاجتماعية.

1.4. التواصل العاطفي المباشر والحي بالألوهية:

أهم هاجس للدعاء الحسيني (والاثني عشري) هو جعل الإنسان عابدًا، أي عاشقًا للإله، فألهم الاعتراف والندم والحب والتذلّل. إنّه يقول: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المُظهر لك؟! متى غبتَ حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟! ومتى بَعُدْت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟» (المَقْطع 67). فلا يكون الإله بعيدًا عن الإنسان، بل يكون قريبًا، بل أقرب من حبل الوريد.

إنه يُعلن فقره واحتياجه المُطلق للإله: «إلهي، أنا الفقير في غنايَ، فكيف لا أكون فقيراً في فقري؟!» (المقطع 43)؛ «إلهي، وَصفتَ نفسك باللطف والرأفة لي قبل وجود ضَعْفي، أفتمنعني منهما بعد وجود ضَعفي؟!» (المقطع 46)؛ «كيف أشكو إليك حالي وهو لا يخفى عليك؟!» (المقطع 50)؛ «أمْ كيف لا تَحسُنُ حالي وبك قامت؟!». (المقطع 53).

هذا التواصل العشقي الحي يريدُ أن يَصل عَمليًّا إلى: «اللهم اجعلني أخشاك حتى كأنّني أراك وأسعدني بتقواك! ولا تُشقني بمعصيتك!» (المقطع 22)؛ «وَفُكَّ رهاني» (المقطع 24). فالبُعْد الإنساني عن الإله ارتهانٌ وشقاء، والقُرب منه سعادة وانفكاك وحُرّية وإرْسال، وربْعة (استقلال ذاتي): «اللهم اجعل غناي في نفسي!» (المقطع 23).

2.4. تلقين أركان الإيمان:

إنّه يهذّب امتثالاتنا الميتافيزيقية: في اللألوهية (المقطع 21)؛ وفي تأكيد الدليل الوجداني على الألوهية: «كيف يُستدل عليك بما هو في جوده مفتقر إليك؟!» (المقطع 66)؛ وفي تأكيد «البَدَاء» أي تأثير الإنسان النِّسْبي، ولكن الحاسم، في القدر وعَزمه: «وَخِرْ لي في قَضائك!» (المقطع 22).

وهو يوضح الولاية المقدّسة بوجهيها: النبوة والإمامة (المقطع 29)، وهو إذ يُعلن في مرّاتٍ عديدة: «وآلِهِ الطيبين الطاهرين أجمعين» (المقطع 37)، إنما يُريد تأكيد معرفتهم ومعرفة حقهم جميعًا، فلا هامّية لواحد منهم دون الآخر؛ مع مركزية أبيهم، سيدنا محمد ﷺ، مؤكدًا دائمًا أنّ سِمته النووية هي: «وَجَعَلْتَهُ رَحْمة للعالمين!» (المقطع 38)، فغرض وجوده ليس العنف وإنّما الرحمة.

وهو لا يلقّننا المعَاد، بما هو مَقولة، بل بما هو مَعِيشٌ الآن: «فسبحانك، سبحانك من مُبْدِئ مُعِيد!» (المقطع 18)؛ «جَوَارحي كلها شاهدةٌ عليَّ بما قدْ عَملتُ، وعلِمْتُ يقينًا غيرَ ذي شك، أنّك سائلي من عظائم الأمور، وأنتَ الحَكَمُ العَدْل (...)، وَعَدْلُكَ مُهْلِكي!» (المقطع 34).

3.4. إلهام الاستعداد الثوري والشجاعة السياسية والرِّبعة عن السلطة:

إنّه يسترجع الدعاء المحمدي في الطائف، والنبيُّ آنئذٍ مضطَهَدٌ مِن مُترفي الطائف: «وإلى غيرك فلا تكلني! إلهي، إلى مَن تكلني: إلى قريب فيقطعني، أم إلى بعيد فيتجهمني؟! إلى المستضعفين لي، وأنت ربيّ ومليك أمري؟!» (المقطع 26). إنه يعالج تجربة الغُربة لدى المناضل السياسي من أجل العدالة والإصلاح: «أشكو إليك غربتي، وبُعْدَ داري [ضياع مكانة الإمامة لدى المسلمين] وهواني على من مَلَّكْتَهُ أمري!» (المقطع 23). هذا الغريب إنما يبحث عن كرامة كل الإنسانيّة: «أنت الذي أكرمتَ!» (المقطع 33)، تلك القيمة التي ضيّعتها الأمة المحمدية.

إنّ هذا الغريب يشكو مِن آلام التعصّب القبائلي وآلام الرقابة السلطوية، ويُلهم المناضل السَّكينة واستحضار جنودٍ لا يراها: «يا مَن سترني (...) مِن العشائر والإخوان أن يُغيّروني، ومِن السلاطين أن يعاقبوني، ولو اطّلعوا يا مولاي على ما اطلعت به مني إذًا ما أنظروني وقَطَّعوني. فها أنذا بين يديك، وسيّدي!» (المقطع 34). فعندما يستحضر المناضل الحضور الإلهي يتناسى الخطر الرقابي القَمْعي: «لا إله إلاّ أنت سبحانك إنيّ كنت من الخائفين!» (المقطع 35)؛ «وأوْقِفْني عَن مَرَكز اضطراري!» (المقطع 76).

إنه يُلهِمُ المسلم المنكسِرَ ضرورة إيجاد اجتماع يمَّتل[1] القيم الأساسية لاجتماع الكرامة والمروءة: «تُشفي السقيم [مقاوَمة المرض]، وتُغني الفقير [مقاوَمة الفقر]، وتُجبر الكسير [مقاومة الاضطهاد السياسي]، وترحم الصغير وتُعينُ الكبير [مقاوَمة تدني حقوق الطفولة والشيخوخة]!» (المقطع 37). وهو يُلهمه الشجاعة: «... وليس دونك ظهير [مَدَد]، ولا فوقك قدير (...)! يا مُطلق المُكبَّل الأسير [كحال الأمة في ظل بني أمية]! يا عِصمة الخائف المستَجير [بك من الاستخبارات الأموية]!» (المقطع 37). ومن ثمَّ يربّيه على التوازن رغم

(1) يمّتل: يحرك ويزعزع.

محبطات السلطة: «وسلَّمتني من الزيادة [العُظَامُ: البارانويا] والنقصان [الشعور بالدونية]!» (المقطع 14).

وإجمالاً، إنه يُلهِم المسلم الضائع أنّ وصوله إلى الله تعالى ورضاه لا يكون إلا بخِدْمة الآخرين، أي بناء إجماع تعاوُني انهار بانهيار الإجماع الراشد: «... فاجمعني عليك بِخِدْمةٍ توصلني إليك!» (المقطع 65)[1].

5. أعمدة مسْعى الإصلاح الإنساني الحَسني- الحسيني:

1.5. الذكاء التاريخي الحَسَني:

إنّ إمامة الحسين عليه السلام التي لم تَدُمْ ظاهرًا سِوى بِضْعَةٍ من الأشهر، هي جزءٌ مِن إمامة واحدة هي الإمامة الحَسَنية - الحَسَينيّة، وما استشهاد الإمام الحسين سِوى تثبيتٍ لمشروع الإصلاح الحسَني (أي مشروع الإصلاح الحَسَني- الحسيني). قال الإمام الحَسن، منْ قَبْل: «ما تشاور قوم في أمْرٍ إلاّ هُدُوا إلى رُشدهم»[2]. فالمطلوب مجتمع شوروي رُشديّ.

لقد عَرف الإمام الحسين مع أخيه عليهما السلام، أنّ خلقَ شعب عراقيّ جديد بَعْد الفتح العَلَوي للعراق (أي الفتح المختلط بسَوْقَيْن: سياسي وحضاري- عسكري) ما زال أمْرًا بعيد المَنال. فلقد وَجَد نفسه كأبيه، مع سَدِيمٍ ديمغرافي، مِنْ تفوّقٍ سَوَادِيٍّ لنازحين على أصيلي البلاد (أنباط، حِيريّون، فُرْس...)، ومِنْ نَشَازٍ سَوَادِيٍّ (يمانيون، نجديون، شماليون، حجازيون)، ومِن نشازٍ مِلِّيّ (مُيُولٌ قبائليّة غالبة، عَدَويّون، أمويون- عثمانيون، يمانيون علويون- أقلّيون...). وذلك لا يسمح بأرضية دَوْلةٍ عاجلة، ولا بأرضية حولة عَدَالية مستقرة. وخمس سنوات من السنوات القمرية، مِنْ حُكْم الإمام علي عليه السلام خَذلَهَا مثقفون مؤثّرون مبكّرًا مثبّتين في السَّدِيم العراقي خَدْشًا في «مشروعية» الدولة العلوية - لَنْ تَسْمَح مطلقًا



(1) قَارن بـ: كاريل (ألكسي)، الدعاء؛ وشريعتي (علي)، الدعاء؛ والجَعفَري (محمد تقي)، تجليات رُوحانية: دعاء الإمام الحسين في صحراء عرفات (تفسير ومعايشة)، مؤسسة الهدى، تهران، 1428 هـ ق.

(2) ابن شعبة الحراني، م. س، ص 164.

بُضْع تَشَيُّعٍ في العراق، فضْلاً عن العالم الإسلامي. ولقد تواصَل إرهاق الدولة العلوية - الحَسَنية بالمهارَشة الأموية التي وظَّفت الغباء السلفي - الخوارجي والنزعات القبائلية الانقسامية التي تعمَّقت بالرَّيْبة الحَوْأبيّة وحتى رَيبية عبد الله بن عبّاس.

في الآن نفسه، سمح الجُبْن الأموي بتوهُّم انتصار حَسَنيّ، نظرًا لحُسْن إخراج الإمام الحَسَن للمعركة العسكرية والمعركة السياسية (كما كان جدُّه الذي أَسَّسَ انتصار الضعيف المُسْلِم على الأقوى البيزنطي منذ معركة تبوك إذْ نجح في ضَعْضَعَةِ معنويات «الأقوى» موضوعيًّا).

في التفاوض الحَسَني مع الأمويين، كان حجم النجاح عظيمًا. فسوريا كانت في سَيرورة سريعة باتجاه إعلان الارتداد ولَبوس الشِّرْكية النصرانية (المحاربة للنصرانية المَوَدّية والإسلام المحمّدي الأصيل مَعًا) وإعلان إيلافٍ شِرْكي - نصراني، وفي طريق مفتوح أمام قتل الدعوة الإسلامية - التسامحية في سوريا، بل أمام الكيد لتدمير النص القرآني أو تحريفه في الأقل، بعزل سوريا عن العالمالإسلامي أو جعله بوّابة «تشريكه» في الأقل. وها هي بالصّلح الحسنيّ، الذي جَعل معاوِية لا يفكّر في إيلاف شِرْكي - نصراني، وإنما يَغُرّ نفسه بأن يكون قيصرًا على «المسلمين»، على أن يسعى لجعلهم «مسلمين» كما يُريدُ هُو، ضِمن مُوادَعة مع الصديق، القيصر البيزنطي، تصل حدّ التحالف أحيانًا. وبذلك سمحت سوريا الأموية لنفسها بأنْ تُخْتَرَق مِن بعض رموز أهل البيت (زينب بنت الإمام علي، سَبيَّةُ سوريا الأموية نَفْسُهَا، وغيرها)، ومِنْ فكر أهل البيت العَدَالي - التسامحي.

من ناحية أخرى، فتحث وثيقة الصلح أبوابَ الوعي والثورة للأمة الإسلامية على الأمويين، إذ جَعلت الأمْر «شورى» بين المسلمين عند وفاة معاوِية، ونصّت على الإمامة بديلاً لمعاوية عند وفاته، فلا حق له في التنصيص على وَريثٍ أموي بَعْده قانونيًّا.

كان معاوية يريد بِسَمّه للإمام الشهيد، الإمام الحَسَن عليه السلام، أن يُلْغِي مُمثل

الإمامة، ومِن ثم إلغاء الإرادة الشوروية، ومِنْ ثم يَسْمَح لنفسه بتوريث ابنه يزيد الذي تَشَرَّب الحقْد الإشراكي، الأموي- الكَلْبي، الوعي التاريخي للإمام الحسين عليه السلام حافزاً، لإعاقة المسْعى الأموي الأخْطر السَّوْق الحَسَني- الحُسَيْني)، كانت هجرة الإمام الحسين عليه السلام إلى العراق. لم يكن العراق حاضرًا شعبًا، فلا وُجود لشعب عراقي آنئذٍ. ولم يكن حاضرًا تشيعًا، فليس هُناك إمكانات تاريخية - مَعْرفية تسمح بتشيع السّديم العراقي، فالتشيع يتطّلب تخلّصًا مِن العصبية القبائلية والمَناطقية العربية ومستوى أدنى من الإِبسْتِميّة العِلمية. ولكنْ كان العراق حاضراً سَوْقًا جغرافيًّا لا بديل له عنه، مِنْ أجْل تمكين عالَميّ مستقبلي للإسلام المحمّدي انطلاقًا مِن مركز العالَم (وليس العالَم الإسلامي فحسب): العراق.

2.5. مثقفو العالَم الإسلامي يقتلون الإمام الحسين عليه السلام رمزيًّا ويُحبِطون حِلف الفضول:

سَعَى الإمامان الحسن والحسين عليهما السلام إلى بناء اجتماع أهلي ذي رِبْعَةٍ، مستقل عن الدولة البَخْسية - الأموية. فكانت أولى الجمعيات المهنية تظهر باليمن والحجاز والعراق ومِصر، مكرّسة تقليدًا ديمقراطيًّا هو انتخاب رؤساء البُنَى المهنية (الأمناء). وكانت سُنّة الجمعيات المهنية، هي الأرضية التي بُنيت عليها دولة العدالة التشيّعية: دولة القرامطة على أرض البحرين والأحساء، وتوسعت حتى اليمن.

كما سَعَيا في الآن نفسه، إلى بناء حلف فُضول (أي تكتل الإنسانية). وهو ائتلاف سياسي من المثقفين الموثِّرين، فكَّرَ فيه لأول مرة رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم، لمّا سقط الإيلاف القرشي سقوطًا أخلاقيًا وسياسيًّا فظيعًا، لإنقاذ النظام السياسي المكّيّ. وفيه تعرَّف على السيّدة خديجة بنت خويلد وعثمان بن مظعون وعبد الله بن أبي قحافة وسهيل بن عمرو، وغيرهم مِن المثقفين الذين اقترحهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لتكوين حلف فُضول.

اتصل الإمام الحسن عليه السلام بعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله

بن الزبير، مِن أجل تأسيس رِبْعَةٍ مُثقَّفيّة تقف أمام كُلاَّنية السلطة. ولكنّ الأوَّليْن خيرّا التبعية للسلطة، إلى حدّ مبايعة ابن عُمر ليزيد في حياة أبيه، بينما خيرّ ابن الزبير المداهَنة كأنّه لم يَرْعَو مِن خِذْلانه لمبادئ الثورة الشبابية - السِّلمية على الخلافة الأموية - العثمانية، ودَعوته للقضاء على حكومة الشعب برئاسة الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ. ولقد كان ابن عمر شَبِقًا مُفرطًا، ولما فتح الأمويون أسواق النخاسة، كان من أكثر الناس لمسًا للجواري/السلع، وكان الحرفاء لا يمنحون الثقة في حسناختيار الجارية إلاّ لهُ[1].

لقد خاطب الإمام الحسين حجّاج الأمة الإسلامية بمكة، مبينًا لهم حاله وجهاده؛ لأنّ الجهاد ضدّ الاستبدادية -كان يومئذٍ- أوْلى مِن الحج؛ لأنّ المَسْعى الأموي لن يقوّض الحج فحسب، بل كل أركان الإسلام وكل مَعَالِم المحمدية البيضاء، وكل مَكاسب العدالة والولاية العامة للأمة.

3.5. المشروع الإصلاحي الحَسني- الحسيني: مسعى «دولة المروءة»:

من الخطأ والظلم أن نتناول «مشروع إصلاحٍ حُسَيني»، بل الأصحّ أن نتناول «مشروع إصلاحٍ حَسني - حُسَيني».

كان الخِطاب الحسَني خطابًا في إعادة بناءِ أخلاق الأمة. ولذلك كان الحِوار الحسني في المقولات الأخلاقية المحمدية («إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق») دقيقًا ومختصرًا («ما الزهد؟»، «ما الحِلْم؟»، «ما السَّداد؟»، «ما النّجدة؟»، «ما المجد؟»، («ما المروءة؟»، («ما الكَرَم؟»)، ثم ينقلب التعليم الحسني إلى المقولات الأخلاقية السلبية[2].

وقد كان الخطاب الحسيني مطابقًا للتعليم الحسَني: «إنّ هذه الدنيا تغيرّت وتنكّرت»، عمّا كانت عليه في دولة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، «وأَدْبَرَ معروفها (...). ألا



(1) راجع: عبد الرزاق، المصنف، المجلد 7، ص 285؛ و: الذهبي، سيرَ أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001، ج3، ص 73.

(2) الحرّاني (ابن شعبة)، م. س، ص 160 وص161.

ترون أنّ الحق لا يُعمل به وأنّ الباطل لا يُنتَهى عنه؟!»، و«الزّمن في المدائن مُهْمَلة»[1].

فالمشروع السياسي الحَسَني - الحُسيْني إنّما هو امتثال المقولات الأخلاقية المحمّدية، إنّما هو إقامة «دولة المروءة»، قال الإمام الحسن عليه السلام إنّ المروءة: «حِفظُ الدّين، وإعزاز النفس»، وإعزاز النفس هو تعبيرٌ عن ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾، إذ فقد عناصر الأمة كرامتهم في ظل الاستبدادية. ويُضيف الإمام الحسن أن مِن شروط دولة المروءة: «لِين الكَنَف»، أي التعاضد الاجتماعي والسّلام الأهليّ؛ وكذلك «تعهّد الصنيعة»، أي يَوْمية التعاون، وذلك أساس الجمعيات المهنية والأوقاف إبستمِيًّا. و«أداء الحقوق» و«التحبب إلى الناس»[2].

في الخطاب الحُسَيْني نقد لدور المثقّف السلبي في عصره، فبعيد ما جاء في القرآن الكريم من «سوء ثناء على الأحبار، إذ يقول: ﴿لَوۡلَا يَنۡهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ عَن قَوۡلِهِمُ ٱلۡإِثۡمَ﴾ (المائدة، 63)»؛ «لأنّهم كانوا يرون من الظلمة الذين بين أظهرهم المنكر والفساد فلا ينهونهم عن ذلك. رغبةً في ما كانوا ينالون منهم ورهبةً ممّا يحذرون»[3]. فالمطلوب هو «حق الضعفاء» الذين هم «.....» مستعبد مقهور وبين مستضعف على معيشته»[4].

إنّه يدعو إلى أُمَّة المروءة، تمارس «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضةً منه»، «مع ردّ المظلوم ومُخالفة الظّالم»، والمخالفة هي «المعارَضة» بمصطلحنا الحديث، فالإمامان هما مؤسّسا أطروحة المعارَضة في الإسلام. ويدعو الأمة إلى «قسمة الفيء والغنائم»[5]، أي اقتسام فائض القيمة العامّ بالتساوي لإغناء الفقراء والقضاء على الفقر. ولَمْ يكن دون دلالة أن يسمي محمد صلى الله عليه وآله وسلم أَوَّلَ أبنائه «القاسم»



(1) الحرّاني (ابن شعبة)، م. س، ص 174 ص170 («الزِّمَنُ» بلغة غير فصيحة: «المُعاقون»).

(2) م.ن، ص 160.

(3) م.ن، ص 169.

(4) م.ن، ص 169 أيضا.

(5) و 5 م.ن، ص 160.

(أي: العادل) لمركزية الهدف العَدْلي في المسعى المحمدي.

إنّ الحسين لا يريد أن يصبح حاكمًا، فذلك أمرٌ بعيد المنال آنئذٍ، وإنّما يريد «الإصلاح في أمة جَدّي» وحقَّ الأمة في التدخل السياسي والعدالة الاجتماعية، ضد من «يتقلبون في المـُلْك بآرائهم».

ولما أخفق المسعى الحسيني في حلف فضول يؤسّس لاجتماع مدني ذي ربعة وعزة، كان من الضروري الدخول في المشروع الاستشهادي (مسعى كرب اللاء[1])، فكلمهم في الموضوع، فكان أن صمت ابن الزبير فرحًا؛ لأنّ استشهاده يسهل القيام بمسعاه السلطوي، واعتذر ابن عمر ببيعته للطاغوت. ولكن ابن عباس، ذا التخطيط التاريخي الذي لا يتجاوز العقود القليلة لم يكن عارفًا أنّ السَّوْق الحسيني، التاريخي، الطويل الأمد، أذكى من سَوْق عائلة ابن عباس القصيرة الأمد. فكان القاتل الأوّل للإمام الحسين هو المثقف المؤثر بالعالَم الإسلامي (ابن عمر، ابن الزبير)، ثم جيش بني أمية.

كان لا بدّ من صرخة تاريخية ومسرحة للأطروحة الأخلاقية والسياسية للإمام الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ التي ضيق عليها الأمويون (ووجهاء الأمة) فلم يتركوها تصل إلى الأمة، وفي ذلك ضياع نهائي لدين محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؛ ولا بدّ أن يكون ذلك في قلب جغرافيا الأمة الإسلامية، أي العراق؛ لتصل الصرخة إلى كل الأمة دون استثناء.

ولا بدّ من أن تكون هذه الصرخة في العراق المفكّك المتناقض، ولكن الشامل عرقيًا لكل الأمة وبأفضل النِّسب؛ لأنّه ضمّ كل القبائل العربية والسّود والإيرانيين، على عكس الشام ومصر والحجاز.

ولا بدّ أن تكون في العراق؛ لأنّ الكوفة تضم أهم ثُقفاء العالم الإسلامي (بغثهم وسمينهم)، وهي المسؤولة عن صلاح المسلمين وفسادهم في نظر العالم الخارجي، إذ إنّها الوحيدة التي بقيت تفتح وذات التواصل بالخارج، فهي الوحيدة التي بإمكانها بالجغرافيا السَّوْقيّة أن توصل صوت أهل البيت إلى العالم: ﴿وَمَآ

(1) كَرْبُ اللاءِ = كَرْبَلاء = كَرْبُ الرفضِ لذل الأمة وذل الفقراء وذل الإسلام، هي كَرُّ البلاَء [الحَسَنِ].

أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا (بالحصر) رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]. فلقد فقدت الحجاز واليمن عناصرهما الشابة وقيمتهما العسكرية والنحلية والملية بالفتوحات.

إنّ اللجوء إلى اليمن (التي يقترحها ابن عباس) والحبشة (كما اقترح النجاشي المعاصرُ للإمام الحسين) يعني سَوْقيًّا إبعاد الأطروحة المحمدية إلى الأبد، وفي ألطف الأحوال يعني أن يتحول الإسلام إلى طائفة معزولة، هامشية في جغرافيا العالم، غير قادرة سَوْقيًّا وحِمَوِيًّا على مقاومة الروم المسيطرين على مَرْكز العالم وعلى ﴿أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ (الشام وفلسطين) بالوكالة الأموية - الغَبِيَّة.

خاتمة

لقد كان الجوهري في أطروحة الحسين عليه السلام التغييرية هو الدعوة لإرجاع الفرد والأمة إلى الإحساس بالعزة والكرامة: «ألا وإنّ الدعي ابن الدعي قد ركز هنا بين اثنتين الملة والسِّلَّة، وهيهات من الذلة. يأبى ذلك الله ورسوله، وحجور طابت، وأنوف حَمِيَّة ونفوس أبِيّة، وأن تُؤْثِرَ طاعة اللئام على مَصَارِعِ الكرام»[2].

قال عليه السلام: «إنّ المؤمن اتخذ الله عصمته وقوله مرآته. فمرة ينظر في نعت المؤمنين، وتارة ينظر في وصف المتجبرين. فهو منه في لطائف، ومن نفسه في تعارف، ومن قدسه على تمكين»[3]. إنه عليه السلام، هنا، يدعو إلى اتخاذ «القول» القرآني مرجعًا، وليس قول «الإسرائيليات» التي يرويها كعب الأحبار وقَصَّاصُو بني أمية، من مشركي الإسلام والنصارى واليمن الساسانية - اليهودية[4]. وهو يضع الإيمان في تضاد جذري مع «التجبر»، أي الاستبداد السياسي والاضطهاد في الولاية. «فالنظر» هو مطلب قراءة القرآن الكريم، وهذا النظر يقتضي الابتعاد عن المستهزئين ﴿ٱلَّذِينَ

(1) سورة الأنبياء، الآية 107.

(2) الحرّاني (ابن شعبة)، م. س، ص 172.

(3) م.ن، ص 172.

(4) من رموز الشام الإسلامية: ابن شعبة الحرّاني وبهاء الدين العاملي وفتحي يكن، ومن رموز اليمن الإسلامية: مالك الأشتر وعبد الرحمان السلمي، ومن رموز اليمن الساسانية - اليهودية: كعب الأحبار، صديق معاوية، وأبو مسلم الخوْلاني وعبد الرحمان بن ملجم وابن شعبة الحراني، م. س.



جَعَلُواْ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ﴾[1]، أي شتاتًا من الأخبار. وهذا النظر يقتضي أيضًا التدبر فينعوت المؤمنين والتدبر في نعوت المتجبرين؛ لينجو المؤمن نحو المؤمنين ويمانع خطوط التجبر ومساعيه، ومن ثم نصل شيئًا فشيئًا إلى «التمكين» الاجتماعي والسياسي للإيمان: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ... ٥ وَنُمَكِّنَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ ٦﴾[2]، فبذلك وحده يعيد للمسلم «التعارف» مع نفسه، أي العودة إلى الفطرة والاستقرار النفسي الذي فقدته جلُّ الأمة آنئذٍ. ولقد كان في مقالته ذا مصطلحية قرآنية (الإيمان، التجبّر، القول، النظر، التمكين، التعارف...).

(1) سورة الحجر، الآية 91.

(2) سورة القصص، الآيتان 5-6.



محمد عبد الرحمن الشاغول

القاهرة-مصر



زعم ابن تيمية بأنَّ اللهَ محل الحوادث!

من خطايا ابن تيمية الجسيمة: زعمه بأنَّ الله -سبحانه- محل الحوادث «حوادث لا أوّل لها»، وأنّه مركَّب مفتقر إلى ذاته افتقار الكل إلى الجزء. وأنَّ العالم قديم بالنوع ولم يزل مع الله مخلوق دائماً، فجعله موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار!.

قال ابن تيمية في الموافقة ما نصّه: (وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنّهم لا يجعلون النوع حادثاً بلْ قديمًا، ويفرِّقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرّق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه)[1].

ويقول فيها أيضاً ما نصّه: (فمن أين في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أنّ كلّ متحرّك محدث أو ممكن، وأنّ الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن، وأنّ ما قامت به الحوادث لم يخلُ منها، وأنّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وأين في القرآن امتناع حوادث لا أول لها)[2].

وقال في «منهاج السنّة» ما نصّه: (فإنْ قلتم لنا: بأنّكم قلتم بقيام الحوادث بالربّ، قلنا لكم: نعم، وهذا قولنا الذي دلّ عليه الشرع والعقل)[3].

(1) ابن تيمية، الموافقة، ج2، ص75.

(2) م.ن، ج1، ص64.

(3) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج1، ص224.

هذا؛ وقد ردَّ العلماءُ على ابن تيمية، في قوله: بتسلسل الحوادث إلى ما لا بداية له، يقتضي قِدمها مع أنّ لا قديم إلاَّ الله.

قال الجلال الدواني عن ذلك في كتاب (شرح العضدية): (وقد رأيتُ في بعض تصانيف ابن تيمية القول بالقِدم في العرش، ومعنى قوله هذا أنَّ جنس العرش أزلي، أيْ: ما من عرشٍ إلاَّ وقبله عرش إلى غير بداية، وأنّه يوجد، ثم ينعدم، ثم يوجد، ثم ينعدم وهكذا، أيْ: أنَّ العرش جنسه أزلي لم يزل مع الله، ولكن عينه القائم الآن حادث)[1].

فابن تيمية يعتقد أنّ الحوادث تقوم بذات الله تعالى، أيْ: أنَّ الله تعالى لم يكن متصفاً بصفة، ثم اتصف بها؛ ولذلك يقول إنّ كلام الله تعالى حروف وأصوات، وأنّه تعالى يصعد وينزل -والعياذ بالله من هذه الطامات التي لا يقول بها مسلم عاقل-!.

وقال الشيخ الألباني: «لقد أطال ابنُ تيمية الكلام في ردّه على الفلاسفة محاولاً إثبات «حوادث لا أول لها»، وجاء في أثناء ذلك بما تحار فيه العقول، ولا تقبله أكثر القلوب، حتى اتهمه خصومه بأنّه يقول بأنّ المخلوقات قديمة لا أول لها، مع أنّه يقول ويُصرِّح بأنّ ما من مخلوق إلاَّ وهو مسبوق بالعدم؛ ولكنّه مع ذلك يقول بتسلسل الحوادث إلى ما لا بداية له. كما يقول هو وغيره بتسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية، فذلك القول منه غير مقبول، بلْ هو مرفوض بهذا الحديث، وكم كنّا نودّ أن لا يلج ابن تيمية هذا المولج»[2].

وقال الحافظ «ابن حجر» في الفتح: «كان الله ولم يكن شيء قَبْله»، تقدم في بَدء الخلق بلفظ: «ولم يكن شيء غَيْره». وفي رواية أبي معاوية «كان الله قبل كُل شيء»، وهو بمعنى كان الله ولا شيء معه، وهي أصرح في الردّ على مَن أثبت حوادث لا أوّل لها من رواية الباب، وهي من مستشنَع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفتُ في كلام له على هذا الحديث يُرجّح الرواية التي في هذا الباب

---

(1) الجلال الدواني، شرح العضدية.

(2) محمد ناصر الدين الألباني، كتاب الردود، ص384.

على غيرها مع أنّ قضية الجمع بين الروايتيْن تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق لا العكس، والجمع يُقَدّم على الترجيح بالاتفاق»[1].

واعتماداً على ما سبقَ:

هذه العقيدة الكُفرية «حوادث لا أوّل لها»، تعني وجود مخلوقات لا بداية لها تشترك في القِدَم مع الذات الإلهية، وهذه العِبارة تحمل تناقضاً غريباً في داخلها. فكل حادثٍ مخلوقٌ، وكل مخلوق له بداية، وكل مخلوق يَعتمد على الذي أوجده وخَلَقَه، فمحالٌ وجود مخلوق خلقَ نفسَه؛ لأنَّ فاقد الشيء لا يُعطيه. ولحظة الخلْق يُحدّدها الخالقُ الذي أوجدَ المخلوقَ، فكيف تكون هذه الحوادث المخلوقة لا بداية لها؟! وهذه العقيدة تفترض أنّ هذه الحوادث هي قديمة بالنوع، أيْ: إنّها واجبة الوجود، وبالتالي فهي غير خاضعة لأيّ خالق مُوجِد، بل كانت معه ندّاً بندّ، وخارجة عن نفوذ قدرة الله تعالى على الخلق -وهذا كُفرٌ بواح- فكل ما سوى الله تعالى مخلوق، وكلّ مخلوق لابدَّ أن جاء إلى هذا الوجود في لحظة زمنية مُعَيّنة، أيْ: إنّ له بدايةً. وقد كان الله ولا شيء معه، أيْ: إنّه أوجد العناصر من العدم، فالله تعالى وحده مختص بالقِدَم، وما سواه حادث وُجِد بعد إذ لم يكن. وللأسف فهذه العبارة الكُفرية ملتصقة بابن تيمية بصورة يصعب الفكاك منها وهو يدافع عنها بشراسة، والعجيب أنّه عاد ونقضها بكل حماس في مجموع الفتاوى: (فإنَّ الرسل مُطْبِقون على أنّ كلّ ما سوى الله مُحدَث مخلوق كائن بعد أن لم يكن، ليس مع الله شيء قديم بِقِدَمه)[2] اهـ. وهذا يدلّ على شراسة الصراع في عقلية ابن تيمية، فما يُثْبته ويدافع عنه في موضع بكل إصرار، ينقضه في موضعٍ آخر بكلّ إصرار.

وتبدو سوء نيَّة ابن تيمية حينما عمد إلى الترجيح قافزاً فوق الجمع والتوفيق، وهذا يدلّ على أنّه يريد الوصول إلى هدفه المرسوم في رأسه مهما كَلّفه الثمن،

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج13، ص410.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، ص281.



فهو يَحمل فكرةً مسبقة في ذهنه، ويريد تطويع الأدلة لإثباتها قافزاً على المنهج العلمي الذي يتشدّق بأنّه من أتباعه، ونحن لا نعلم الغيبَ، ولكن المظهر يدلّ على الجوهر، ومنهجية المسار الخارجي تنبئ عمّا في الصدور.

(الخطيئـة الثالثـة)

تقسيم ابن تيمية التوحيد إلى أقسام

من خطايا ابن تيمية: تقسيمه التوحيد إلى «توحيد ألوهية» و«توحيد ربوبية»!.

فقد قسَّم ابن تيميه التوحيد إلى قسمينْ: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية. وفي مواضع أخرى؛ قسَّمه إلى ثلاثة أقسام: «توحيد الربوبية»، و«توحيد الألوهية»، و«توحيد الأسماء والصفات».

وهذا التقسيم مبتدع في الدين لم يسبق إليه أحد قبله، فلم يقل به القرآن ولا النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا أحد من صحابة النبيّ وآله الأطهار، ولا أحد من العلماء والتابعين، إنّما هو مِن اختلاقه وابتداعه. وقد قصد ابن تيمية بهذا التقسيم تكفير المتوسِّلين بالنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وبأوليائه الصالحين؛ لأنّهم -كما يزعم- غير موحِّدين في الألوهية، وإنْ كانوا موحِّدين في الربوبية!.

قال العلاَّمة المحقِّق «يوسف الدجوي» في رسالته (نقد تقسيم التوحيد إلى ألوهية وربوبية): (إنَّ صاحب هذا الرأي هو ابن تيمية الحرَّاني، قال: إنَّ الرسل لم يُبعثوا إلاَّ لتوحيد الألوهية وهو إفراد الله بالعبادة، وأمَّا توحيد الربوبية وهو اعتقاد أنَّ الله ربّ العالمين المتصرّف في أمورهم فلم يخالف فيه أحد من المشركين والمسلمين، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[1].

ثم قالوا: إنّ الذين يتوسّلون بالأنبياء والأولياء ويتشفّعون بهم وينادونهم عند الشدائد هم عابدون لهم قد كفروا باعتقادهم الربوبية في تلك الأوثان والملائكة والمسيح سواء بسواء، فإنّهم لم يكفروا باعتقادهم الربوبية في تلك الأوثان وما معها، بل بتركهم توحيد الألوهية بعبادتها، وهذا ينطبق على زوار القبور المتوسّلين

(1) يوسف الدجوي، نقد تقسيم التوحيد إلى ألوهية وربوبية.

بالأولياء المنادين لهم المستغيثين بهم الطالبين منهم ما لا يقدر عليه إلا الله تعالى. بل قال محمد بن عبد الوهاب: (إنَّ كُفرهم أشنع من كفر عباد الأوثان)[1]!.

ثم ردَّ عليهم العلاَّمة الدجوي، بقوله: قولهم: إنّ التوحيد ينقسم إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية تقسيم غير معروف لأحد قبل ابن تيمية، وغير معقول أيضاً كما ستعرفه، وما كان رسول الله ﷺ يقول لأحد دخل في الإسلام: إنّ هناك توحيدَيْن وإنّك لا تكون مسلماً حتى توحِّد توحيد الألوهية، ولا أشار إلى ذلك بكلمة واحدة، ولا سُمِع ذلك عن أحد من السلف الذين يتبجَّحون باتباعهم في كل شيء، ولا معنى لهذا التقسيم، فإنَّ الإله الحق هو الربّ الحق، والإله الباطل هو الربّ الباطل، ولا يستحق العبادة والتأليه إلا من كان ربّاً، ولا معنى لأن نعبد من لا نعتقد فيه أنّه ربٌّ ينفع ويضر، فهذا مرتَّب على ذلك، كما قال تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦۚ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾. فرتَّب العبادة على الربوبية، فإنّنا إذا لم نعتقد أنه ربٌّ ينفع ويضر فلا معنى لأن نعبده)[2]. انتهى كلام الدجوي.

والحاصل أنّ المتوسل بالنبي ﷺ وبالأولياء الصالحين لم يجعلهم آلهة من دون الله، بل جعلهم شفعاء له عند الله، وهذا لا إنكار عليه؛ لأنَّ الشفاعة للأنبياء والأولياء ثابتة في الدنيا والآخرة والأدلة على ذلك كثيرة.

(الخطيئة الرابعة)

افتراء ابن تيمية على النبيّ والتنقيص مِن قدرِه

لا يوجد أحد من المسلمين افترى على المقام النبويّ الشريف مثلما فعل ابنُ تيمية، فقد اختلق من الأكاذيب والتأويلات الفاسدة ما لا يمكن حصره، من ذلك على سبيل المثال:

قوله: إنَّ الحزن على رسول الله لا فائدة فيه. ونفيهِ سؤال النبيّ والاستعانة به فى حال حياته، وهو قول لم يقله أحد من قبله، ويحاول إظهار النبي كأنّه بشر عادي.

(1) يوسف الدجوي، نقد تقسيم التوحيد إلى ألوهية وربوبية.

(2) م.ن.



وينكرِ بركة النبيّ على أهل بيته ومَن تزوج منه وعلى ذريته وعلى أصهاره، متجاهلاً الآيات والأحاديث الواردة فى بركة النبيّ على أهل بيته وذريته الذين يصلّي عليهم المسلمون. ويقلّل من عظمة نسب الرسول وقرابته ومصاهرته. ويقول: إنّ رسول الله لم يقل له «ولا استعن بي»، وهذا نوع من أنواع خلط الأوراق، خاصّة على العوام[1].

وهنا سوف نردّ على مزاعمه وافتراءاته:

زعمه بأنَّ الحزن على النبيّ لا فائدة منه!.

يصرّح «ابن تيمية» بأنَّ الحزن على رسول الله لا فائدة منه، ويرى أنّ عدم الحزن على النبيّ مأمور به. فابن تيمية ذمَّ الذي يحزن على رسول الله؛ لأنّه يحزن على أمر فائتٍ لا يعود.

كيف ذلك يا ابن تيمية؟ في حين أنّ «أنس بن مالك» يقول: لمَّا كان اليوم الذي قادم فيه النبيّ المدينة أضاء منها كل شيء، فلمَّا كان اليوم الذي مات فيه أظلم منها كل شيء. وقال: ما نفضنا عن رسول الله الأيدي حتى أنكرنا قلوبنا، وما لها لا تُظلِم، وقد قال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾، والنور هو النبيّ كما قال أئمة أهل السلف والخلف»[2].

وكيف لا يبكون ولا يحزنون على مَن قال ربُّه فيه: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾، وقد روى الإمام أحمد وغيره عن الزهري، قال: (أخبرنى رجل من الأنصار من أهل الثقة أنّه سمع عثمان بن عفان، رحمة الله عليه، يُحدِّث أنَّ رجالاً مِن أصحاب النبيّ حين توفى النبيُّ حزنوا عليه حتى كاد بعضهم يوسوس)[3].

رفض مدد النبيّ حياً ومتنقلاً.

«ابن تيمية» يرفض سؤال النبيّ والاستعانة به فى حال حياته، وهو قول لم

(1) راجع: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص319.

(2) الترمذي، الشمائل المحمدية، ح380.

(3) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، مسند العشرة المبشرين بالجنة، ح20.

يقله أحد من قبله، وكعادته في إظهار النبيّ كأنّه بشر عادي، وكدأبه في سلب خصوصيته والقدرة والقوة التي أودعها في منهاجه، ويتعلّل بقول النبي لابن عباس: «إذا سألتَ فاسأل الله، وإذا استعنتَ فاستعن بالله»، ولم يقل سلني ولا استعن بي، وقد قال تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾[1].

نقول: لنا سُنَّة النبي وفعله وقوله وليس قول ابن تيمية، فقد أخرج الإمام مسلم في صحيحه وغيره عن ربيعه بن كعب الأسلمي، قال: «كنتُ أبيتُ مع رسول الله فأتيته بوضوئه وحاجته، فقال: سل، وفي لفظ أحمد وأبو داوود والنسائي والطبري سلني، فقلت: أسألك مرافقتك في الجنة، قال ذلك قلت هو ذلك، قال: فأعنّي على نفسك بكثرة السجود»[2].

وأخرج الطبراني عن مصعب الأسلمي، قال: «انطلق غلامٌ منّا فأتى النبيَّ، فقال له: إنيّ أسألك سؤالاً، قال: وما هو؟، قال: أسألك أن تجعلني ممن تشفع له يوم القيامة، قال: مَن علَّمك هذا، أو مَن دلَّك على هذا؟، قال: ما أمرني به أحد إلاَّ نفسي، قال: فإنّك ممن أشفع له يوم القيامة»[3].

فها هو ذا الصحابي الجليل يسأل النبي: «المرافقة في الجنة ولم يقل له النبي: لا يستطيعها إلاَّ الله، ولم يقل له أيضاً: وما أدراك أنّك داخلها».

لعلّ أحد الزنادقة أو المكفِّرين يقول: إنّ مقصود ابن تيمية هو الدعاء والطلب، قلنا: لقد طلب الصحابي من النبيّ الجنة وهو أمر واضح وليس هناك مجال للبس[4].

تكفير مَن استعان بالنبيّ

قول «ابن تيمية» إنّ رسول الله لم يقل له «ولا استعن بي»، فهذا نوع من

(1) راجع: ابن تيمية، المنهاج، ج4، ص243-244.

(2) مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، ج2، ص52.

(3) الطبراني، المعجم الكبير، ج20، ص365.

(4) راجع: محمود صبيح، أخطاء ابن تيمية في حق النبي وآله.



أنواع تخليط الأمور، خاصّة على العوام، مثل ما أورده فى مجموع الفتاوى: «والله سبحانه أرسل الرسل بأنّه لا إله إلاَّ هو، فتخلو القلوب عن محبة ما سواه بمحبته وبرجائه، وعن سؤال ما سواه بسؤاله، وعن العمل لِما سواه بالعمل له، وعن الاستعانة بما سواه بالاستعانة به»[1].

نحن نقول: خلت قلوبنا من محبة ما سوى الله ورسوله كما أخرج البخاري ومسلم فى صحيحيهما: ثلاثة مَن كنَّ فيه وجد بهنَّ حلاوة الإيمان»، وأول الثلاث أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه من سواهما، وكذلك قول رسول الله «أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»[2].

وللردّ على ابن تيمية واستعماله وأتباعه الكلام فى غير موضعه، وقلبه الأمور المتعارف عليها إلى باطل؛ لإضلال الأُمة وصبغهم ما اختلقوه بصبغة عقائدية، نورد قوله تعالى فى قصة ذي القرنين: ﴿فَأَعِينُونِى بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾[3]، ولم يقل ذو القرنين: إنَّ الاستعانة بمن لا اختيار له ولا مشيئة ولا قدرة محال، ولم يقل: الاستعانة لا تكون إلا بالله.

وأخرج الإمام أحمد عن أبي الخير أنَّ رجلاً من الأنصار حدّثه عن رسول الله أنّه أضْجَع أضحيته ليذبحها، فقال رسولُ الله للرجل: «أعنِّي على ضحيتي فأعانه»، فها هو النبيّ استخدم كلمة «أعنِّي» ولم يقل «لا أستعين إلاَّ بالله».

تجريحه للسيدة فاطمة عليها السلام

فى معرض كلامه عن هجر السيدة فاطمة للخليفة أبي بكر حتى ماتت -كما هو ثابت فى البخاري ومسلم- قال ابن تيمية فى منهاجه: «لم يكن هذا -يقصد الهجر- مما يُحمد عليه ولا مما يُذمّ به الحاكم، بل هذا إلى أن يكون جرحاً أقرب منه إلى أن يكون مدحاً»[4].

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص319.

(2) الطبراني، المعجم الأوسط، ح2609.

(3) سورة الكهف، الآية 95.

(4) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج4، ص244.

إنّنا جميعا ندافع عن موقف أبي بكر الصديق دون أن نجرح فيه.

معلوم أنَّ القلوب كلّها مع السيدة فاطمة عليها السلام، وعلينا التوقّف فيما شجر بين الصحابة، دون التجريح في أيّ طرف؟ ولا سيما وأنّ الله تعالى لن يسألك يوم القيامة عما شجر بينهم، فإنّك لست الشهيد الذي يشهد على الأمة، لكن الشهيد هو الحبيب المصطفى، ولكنّك قد تسُأل عن أدبك وتوقيرك لهم، وكثرة الكلام فيما شجر بين أصحاب النبيّ سوف يوقعك لا محالة فى حقّ أحدهم كما وقع لابن تيمية».

زعمه بأنَّ (عليّ وفاطمة) فرَّقا الجماعة

فى حديث أنّ بعد وفاة السيدة فاطمة ودفن سيدنا عليّ لها، فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته، ولم يكن بايعه تلك الأشهر -لم يبايعه ستة أشهر ولا أحد من بنى هاشم-، فقال لأبي بكر: ائتنا ولا يأتنا أحد معك -كراهية حضور عمر بن الخطاب- فدخل عليهم أبو بكر فتشهَّد عليّ ومدح أبا بكر وبايعه.

وللأسف: مع عِلْم ابن تيمية بما سبق، فقد غمز السيدة فاطمة والإمام عليّ فى منهاجه، بقوله: (فلو قدّر أنّ أبا بكر وعمر كانا ظالمين مستأثرين بالمال لأنفسهما لكان الواجب مع ذلك طاعتهما والصبر على جورهما، وتمادى في كلامه، فقال: إنّ عليًّا وفاطمة ونحوهما لم يصبروا ولم يلزموا الجماعة، بلْ جزعوا وفرّقوا الجماعة. ويضيف: هذه معصية عظيمة)[1].

ترى؛ ماذا يقول أتباع ابن تيمية فى نقص أدب ابن تيمية مع البضعة النبوية الشريفة؟.

تشبيه غضب السيدة فاطمة بغضب المنافقين

فى تعليقه على غضب السيدة فاطمة من أبي بكر، ورد فى منهاجه: (من المعلوم لكلّ عاقل أنّ المرأة -يقصد بها السيدة فاطمة- إذا طلبت مالاً من وليّ

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج4، ص257-258.



الأمر فلم يعطها إياه؛ لكونها لا تستحق عنده، وهو لم يأخذ ولم يعطِ لأحد من أهله ولا أصدقائه، بل أعطاه لجميع المسلمين، وقيل: إنّ الطالب غضب على الحاكم، كان غاية ذلك أنّه غضب لكونه لم يعطه مالاً)[1].

إذن؛ السيدة فاطمة غضبت من أبي بكر حتى ماتت، وابن تيمية مقرّ بحديث البخاري ومسلم، وسبب غضبها هو الخلاف على إرثها من أبيها.

ترى؛ أليس مَن يذكر مثل هذا عن فاطمة ويجعله من مناقبها جاهلاً، أوَليس الله قد ذمَّ المنافقين الذين قال فيهم: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾[2].

لكِ اللهُ يا بنت رسول الله! أهذه منزلتك عند ابن تيمية يُشبِّهك في غضبكِ من أبي بكر الصديق بمن..؟.

زعمه بأنَّ الزواج مِن النبيّ ليس شرفاً

تقليلاً لعظيم نَسَب الرسول وقرابته ومصاهرته؛ قال ابن تيمية في منهاجه: «ولهذا حصل لأزواج النبيّ إذا قنتنَ للهِ ورسوله وعملن صالحاً، لا لمجرد المصاهرة، بل كمال الطاعة، كما أنهنَّ لو أتينَ بفاحشةٍ مبينة لضوعف لهنَّ العذاب ضعفينْ لقبح المعصية»[3].

إنَّ قول ابن تيمية هذا، لم يقله مسلم من قبل، أفلا يعلم ابن تيمية أنّ زوجات النبيّ يُصلِّي عليهنَّ المسلمون في صلاة الفرض خمس مرات في تشهّدهم، ذلك غير النوافل والسنن، وإذا كان عدد المسلمين الآن مليار مسلم، ففي اليوم الواحد يصلي عليهنّ خمسة مليارات صلاة، فكم صلاة عليهن حتى يرث الله الأرض ومَن عليها.

وقد روى البخارى ومسلم عن أبي حميد الساعدي أنّهم قالوا: «يا رسول

---

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج4، ص244-246.

(2) سورة التوبة، الآية 58.

(3) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج8، ص28.

الله كيف نصلّي عليك؟ فقال رسول الله: قولوا اللهم صلِّ على محمد وأزواجه وذريته كما صلَّيتَ على آل إبراهيم وبارك على محمد وأزواجه وذريته كما صلَّيتَ على آل إبراهيم وبارك على محمد وأزواجه وذريته كما باركت على آل إبراهيم إنّك حميد مجيد».

وانظر إلى فعل الصحابة لمَّا أطلقوا ما في أيديهم من سبايا بني المصطلق وقالوا: إنّهم أصهار رسول الله، وذلك لمَّا تزوّج النبيُّ «جويرية بنت الحارث»، وقد افتخر عثمان بن عفان بسبب مصاهرته لرسول الله واعتبرها من مناقبه، فهلاَّ اعتبر المبتدِعون الذين يقلّلون من جناب النبيّ الكريم وآله.

زعمه بأنَّ قرابة النبيّ ونسبه لا يفيد ولا ينفع

يحاول ابن تيمية جاهداً نفي بركة النبيّ على أهل بيته ومَن تزوج منه وعلى ذريته وعلى أصهاره متجاهلاً الآيات والأحاديث الواردة فى بركة النبيّ على أهل بيته وذريته الذين يُصلي عليهم المسلمون، وأورد ابن تيمية ذلك فى دقائق التفسير: (الذى ينفع الناس طاعة الله ورسوله، وأمَّا ما سوى ذلك فإنّه لا ينفعهم لا قرابة ولا مجاورة ولا غير ذلك. كما ثبت عنه فى الحديث الصحيح، أنّه قال: «يا فاطمة بنت مُحمَّــد لا أُغني عنكِ من الله شيئاً ويا صفيَّة عمَّة رسول الله لا أُغني عنك من الله شيئاً ويا عباس عم رسول الله لا أُغني عنك من الله شيئاً»)[1].



وللردّ على ابن تيمية، نقول: معلوم أنَّ السيدة خديجة سيدة نساء عالمها وأحد أربع أفضل نساء العالمين، والسيدة فاطمة بضعة النبيّ سيدة نساء أهل الجنة، والحسن والحسين سيدا رجال الجنة وأبوهما خير منهما، وكل ذلك ثابت فى الأحاديث الصحيحة، وزوجاته معه فى الجنة وذريته يصلي عليهم المسلمون فى صلاتهم، إذا كان لا ينفع أهل البيت قرابتهم من النبي، فمن أيّ شيء استفادوا صلاة المليارات من الخلْق عليهم كل يوم إلاَّ من قرابتهم من رسول الله».

(1) ابن تيمية، دقائق التفسير، ج2، ص48.

زعمه بأنَّ إيمان السيدة خديجة ليس كاملاً

قال ابن تيمية فى منهاجه: (وهؤلاء يقولون قول النبي لخديجة: «ما أبدلني الله بخير منها» إنْ صحَّ معناه ما أبدلني بخير لي منها؛ لأنَّ خديجة نفعته فى أول الإسلام نفعًا لم يقم غيرها فيه مقامها، فكانت خيراً له من هذا الوجه لكونها نفعته وقت الحاجة، لكن عائشة صحبته فى آخِر النبوة وكمال الدين، فحصل لها من العلم والإيمان ما لم يحصل لمن يدرك إلاَّ أول زمن النبوة، فخديجة كان خيرها مقصورًا على نفس النبيّ لم تبغِ منه شيئاً ولم تنتفع بها الأمة كما انتفعت بعائشة)[1].

وهذا الكلام فيه كثير من المغالطات، ومقصود به الجدال العقيم، وإلباس الحق بالباطل، والتقليل من شأن بعض نساء النبيَ، وغير ذلك الكثير. ألم يعلم ابن تيمية أنَّ الشهداء الأوائل في الإسلام، لا سيما حمزة، ومصعب، وغيرهم؛ هم الذين أقام اللهُ بهم شوكة الدِّين، ونفع بجهادهم الإسلام والمسلمين إلى يوم القيامة! فقد استُشهِد كثير بعد حمزة، إلاَّ أنَّ حمزة سيد الشهداء!.

لكن ابن تيميةَ يأبى إلاَّ كثيراً من الخلط، وكثيراً من المغالطة!.

(الخطيئــة الخامســة)

زعـم ابن تيمية بفنـاء النَّـار

الاعتقاد السائد والمستقر عند جميع المسلمين، أنَّ عذاب النَّار أبدي بالنسبة للكفَّار الذين ماتوا على كفرهم مُصرِّين، وأنَّ النار لا تفنى أبداً، شأنها شأن الجنة ونعيمها. وهو رأي سلف الأمة وخلفها، وأئمتها، وسائر المسلمين على هذا الاعتقاد. وشواهدهم في ذلك؛ تلك الآيات المتواترة في القرآن المجيد، إلى جانب الأحاديث النبوية، التي لا حصر لها.

لكن (ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم) لهم رأي آخَر؛ خالفوا فيه جمهور المسلمين؛ وهو أنَّ النار ليست أبدية، وأنّها ستفنى يوماً بمشيئة الله وأمره، وأنّها

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج4، ص303-304.

سيأتي عليها زمن لا يكون فيها أحد.

فما هيَ حُجج ابن تيمية، وتلميذه؟

قد أنكر -مَن يمُجّدون ابن تيمية ذلك، بزعم أنّه لا يخالف اتفاق الأمة، ولا يخرج عن رأيهم في هذه المسألة ولا في غيرها. وقد أتوا بنصوص وفقر مختلفة مِن كتبه تؤيّد ما ذهبوا إليه. وقالوا: إنَّ نسبة القول بفناء النار إلى ابن تيمية خطأ، إنّما «ابن القيّم» هو القائل بفناء النار، وقد قوّى رأيه، وأيّده بالأدلة، وذلك في كتابه (حادي الأرواح) (وشفاء العليل).

لكنَّ هؤلاء المقلِّدون يغضُّون الطرف، ويتناسون كتابه (مسألة فناء الجنة والنار) الذي تُوجد منه نسخة بدار الكتب المصرية، ونسخة أخرى بالمكتب الإسلامي ببيروت! وقد بسط رأيه جلياً، وقدَّم كثيراً من الأدلة على صحة رأيه! وربما يكون عذرهم أنّهم لمْ يسمعوا عن الكتاب، حتى ظنّوا أنّ الردود على ابن تيمية؛ كانت ردوداً على (ابن القيم) في (حادي الأرواح) الذي نقل فيه أغلب كتاب ابن تيمية! ونقول لهؤلاء أيضاً: وهل آراء ابن القيم سوى صدى لآراء شيخه، ودفاعاً عنها؟.

لقد أجمع العلماءُ على أنَّ القول: بـ(فناء النار) من أشنع وأفظع عقائد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، إذْ إنَّ المسلمين في كل العصور قد أجمعوا على بقاء النار وخلود الكفار فيها. وهناك قائمة طويلة من الكتب التي ردّت على ابن تيمية في حياته:

فقد أثبت الحافظ «تقيّ الدين السبكي» على ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هذا المعتقد، وردَّ عليهما برسالته المشهورة: (الاعتبار ببقاء الجنة والنار). وقد أشاد الحافظ العسقلاني برسالة السبكي، وذلك في «فتح الباري» كتاب الرقاق: باب «صفة الجنة والنار».

أيضاً: أثبت الحافظ «أبو سعيد العلائي» على ابن تيمية هذا القول، كما نقل عنه ذلك الحافظ المؤرخ «شمس الدين محمد بن طولون» في كتابه «ذخائر القصر في تراجم أهل العصر»، والحافظ العلائي من معاصري ابن تيمية.



ونقول لهم أيضاً: لوْ لم يكن لابن تيمية كتاب عن فناء النار؛ لَمَا ردَّ الأميرُ الصنعاني (ت- 1182هـ)، على ابن تيمية، بكتاب (رفع الأستار لإبطال أدلَّة القائلين بفناء النار) تحقيق: الألباني. يقول الصنعاني: (استدلَّ ابنُ تيمية على سِعة رحمة الله تعالى، وأنّها أدركتْ أقواماً ما فعلوا خيراً، وساق أحاديث دالّة على أنّ الرحمة أدركتْ من كان من عصاة الموحدين..)[1].

وتساءل الصنعاني، قائلاً: «كيف يقول ابن تيمية ولوْ قُدِّر عذاب لا آخِر له لم يكن هناك رحمة البتة! فكأنَّ الرحمة عنده لا تتحقق إلاَّ بشمولها للكفار المعاندين الطاغين! أليس هذا من أكبر الأدلة على خطأ ابن تيمية وبعده هو ومَن تبِعه عن الصواب في هذه المسألة الخطيرة؟»[2].

كما ذكر الصنعاني بعض الأدلة التي استشهد بها ابن تيمية، منها: حديث الرجل الذي أوصى أهله أن يحرقوه إذا مات، وأحاديث أخرى.

وإليكم بعض النصوص الواردة في كتاب ابن تيمية حول هذه المسألة، التي تقول بفناء النار، وهي جليَّة كالشمس... لكنَّ العميان لا يرون الشمس ولا القمر!.

من هذه النصوص، قوله: (لمْ أجد نقلاً مشهوراً عن أحد من الصحابة يخالف ذلك، بلْ أبو سعيد وأبو هريرة، هما رويا حديث ذبح الموت، وأحاديث الشفاعة، وخروج أهل التوحيد، وغيرهما، قالا في فناء النار ما قالا)، وقال: (لكن إذا انقضى أجلها، وفنيتْ كما تفنى الدنيا، لمْ يبقَ فيها عذاب)[3].

وقال: (وحينئذٍ، فيحتج على فنائها بالكتاب والسنَّة، وأقوال الصحابة - مع أنّ القائلين ببقائها ليس معهم كتاب، ولا سنة، ولا أقوال الصحابة..).

وقال ابن تيمية أيضاً: والفرق بين بقاء الجنة والنار: شرعاً وعقلاً، فأمَّا شرعاً فمن وجوه عديدة، ثم ذكر ثمانية أوجه شرعية، ولم يذكر الأوجه العقلية!.

(1) الصنعاني، إبطال أدلة فناء النار، ص111.
(2) م.ن، ص112.
(3) الرد على من قال بفناء الجنة والنار، ص61-62.

ومن هذه النصوص التي دلَّل بها على زوال النار:

أولاً: أنّ الله أخبر ببقاء نعيم الجنة ودوامه، وأنّه لا نفاد له ولا انقطاع في غير موضع من كتابه، كما أخبر أنّ أهل الجنة لا يخرجون منها، وأمَّا النار وعذابها فلم يخبر ببقاء ذلك، بلْ أخبر أنّ أهلها يخرجون منها.

الثاني: أنّه أخبر بما يدلّ على أنّ عذاب النار، ليس بمؤبد في آيات عدة.

الثالث: أنّ النار لم يذكر فيها شيء يدلّ على الدوام.

وقال أيضاً: فإذا قدّر عذاب لا آخر له، لم يكن هناك رحمة ألبتّه!.

وهنا يلاحظ أنَّ ابن تيمية كان يظنّ صحة الآثار الواردة عن بعض السلف في فناء النار، ولذا حاول توجيه دلالة الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية إلى معنى الآثار التي ظنَّ صحتها.

خلاصة رأي ابن تيمية: أنَّه قال بزوال النار وفنائها صراحة في كتابه (مسألة فناء الجنة والنار)، وهذا الكتاب قائم على مناظرة وحوار، ذكر فيه أدلّة الفريقيْن، ورجَّح أدلة القائلين بفناء النار، بلْ عرضها عرضاً يوحي بجلاء بأنّه منهم، وعلى خلاف مع الفريق الآخر!.

وأوضح أنَّ القائلين بفناء النار؛ يحتجون بالكتاب، والسنَّة، وأقوال الصحابة، أمَّا القائلين ببقائها؛ فليس معهم كتاب ولا سنَّة، ولا أقوال الصحابة!.

لوْ لمْ يقل «ابنُ تيمية» ذلك، فما الداعي إلى ردّ العلماء عليه في عصره، وبعد عصره؟!.

كما أنَّ تلميذه «ابن القيم» أيّده في القول بفناء النار، هو الذي نقل أغلب أجزاء كتابه (مسألة فناء الجنة والنار) في كتاب (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة التعليل) من صفحة 252 إلى صفحة 264! وكتاب (حادي الأرواح) من ص -254 280، وهو الكتاب الذي نقل فيه كثيراً من كتاب ابن تيمية (الردّ على من قال بفناء الجنة والنار) يعني أنّه أيقن بهذا الرأي بعدما سأل شيخه عن هذه المسألة، خاصة أنّه كان راويته، ولسان حاله، وترجمان أفكاره. كما أنَّه معروف



عنه لا يقول رأيًا مستقلاً من عند نفسه، إنّما آراؤه تأييد وتأكيد لآراء شيخه في الغالب، وربما فصَّلها، وشرحها، ودلَّل عليها أكثر من شيخه!.

أدلَّة (ابن القيِّم) على فناء النَّار

قد عرض (ابن القيِّم) مسألة دوام النار وأبديتها أمْ فنائها، في كتابيْن، هما:

«شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة التعليل»، و«حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح». فلمْ يقل بفنائها بحسب ما قال شيخه؛ بلْ ذهب إلى أنَّ أهلها يدخلون بعد ذلك جنات تجري من تحتها الأنهار! وذلك واضح كل الوضوح في الفصول الثلاثة التي عقدها ابن القيم لهذه المسألة الخطيرة في كتاب «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح».

وخلاصة ما ذكره ابن القيِّم في كتابيْه، يتلخص فيما يأتي:

أولاً: ذَكَر في أبدية النار أوْ فنائها سبعة أقوال، أفاض القول في سابعها، وهو: أنّ للنار أمدًا تنتهي إليه، ثم يفنيها ربّها وخالقها تبارك وتعالى. وقد أيّد هذا القول بوجوه عديدة -على لسان أصحابها-، منها:

1 ـ أنّ الله تعالى أخبر في ثلاث آيات عن النار بما يدلّ على عدم أبديتها:

أ ـ (الآية: ٢٣) من سورة النبأ: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا﴾. فتقييد لبثهم فيها بالأحقاب؛ يدلّ على مدة مقدَّرة يحصرها العدد؛ لأنّ ما لا نهاية له لا يقال فيه: هو باق أحقابًا، وقد فهم ذلك من الآية الصحابة -وهم أفهم الأمة لمعاني القرآن.

ب ـ (الآية: ١٢٨) من سورة الأنعام: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثۡوَىٰكُمۡ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾.

جـ ـ (الآية: ١٠٧) من سورة هود: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾. وقال بعدها في الجنة وأهلها: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ﴾ (الآية: ١٠٨). ولولا الأدلة القطعية الدالة

عـلى أبديـة الجنـة ودوامهـا، لـكان حكـم الاسـتثناءين في الموضعـينْ واحـدًا. كيـف؟ وفي الآيتـينْ مـن السـياق مـا يفـرق بـين الاسـتثناءين، فإنّـه قـال تعـالى في أهـل النـار: ﴿إِنَّ رَبَّـكَ فَعَّـالُ لِّمَـا يُرِيـدُ﴾ فعلمنـا أنّـه تعـالى يريـد أن يفعـل فعـلاً لم يخبرنـا بـه، وقـال في أهـل الجنـة: ﴿عَطَـآءً غَـيْرَ مَجْـذُوذٍ﴾ فعلمنـا أنَّ هـذا العطـاء والنعيـم غـير مقطـوع عنهـم أبـدًا - وسـنذكر مـا قالـه الصحابـة في الاسـتثناء.

2 ـ هذا القول منقول عن عدد من الصحابة والتابعين وجلّة الأئمة:

فمن الصحابة: عمر بن الخطَّاب، قال: «لو لبث أهل النار في النار عدد رمل «عالج» لكان لهم يوم يخرجون فيه». وابن مسعود، قال: «ليأتينَّ على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا». وعبد الله بن عمرو، روي عنه نحو ذلك.

وأبو هريرة قال: «أمَّا الذي أقول: إنّه سيأتي على جهنم يوم لا يبقى فيها أحد، وقرأ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ..﴾ الآيتين. وأبو سعيد الخدري قال في آية ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾: «أتت على كل آية وعيد في القرآن»! وابن عباس قال في الآية ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾: «استثنى الله، وأمر النار أن تأكلهم».

ومن التابعين وأئمة السلف: الشعبي قال: «جهنم أسرع الدارين عمرانا، وأسرعهما خرابًا». وأبو مجلز قال عن النار: «جزاؤه، فإن شاء الله تجاوز عن عذابه». وإسحاق بن راهويه -وقد سئل عن آية هود- قال: «أتت هذه الآية على كل وعيد في القرآن».

3 ـ دلَّ العقل والنقل والفطرة على أنّ الربّ تعالى حكيم رحيم:

والحكمة والرحمة؛ تأبيان بقاء هذه النفوس في العذاب أبد الآباد، وقد دلّت النصوص والاعتبار على أنَّ ما شرعه الله وقدَّره من العذاب والعقوبات في الدنيا، إنّما هو لتهذيب النفوس وتصفيتها من الشر الذي فيها، ولحصول مصلحة الزجر والاتعاظ، وقطع النفوس عن المعاودة -وغير ذلك من الحكم- وفي القرآن والسنة



ما يدلّنا على أنّ جنس الآلام إنمّا هو لمصلحة الإنسان ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ لَا يُصِيبُهُمۡ ظَمَأٞ﴾[1]. الخ، ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[2]. إلخ، ورب الدنيا والآخرة واحد، وحكمته ورحمته موجودة في الدارين، بلْ رحمته في الآخرة أعظم؛ فقد ورد في الصحيح: أنّ رحمته في الدنيا جزء من مائة جزء من رحمته في الآخرة، فإذا كان العذاب في هذه الدار رحمة بأهله ولطفاً بهم ومصلحة لهم، فكيف في الدار التي تظهر فيها مائة رحمة، كل رحمة طباق ما بين السماء والأرض.

وليس لله غرض في العذاب، كما قال تعالى: ﴿مَّا يَفۡعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمۡ إِن شَكَرۡتُمۡ وَءَامَنتُمۡۚ﴾[3]. كما أنّه لا يفعله سدى، وإذنْ فلابدَّ من حكمة ومصلحة تعود على عباده، وهي إمَّا مصلحة أحبائه وأوليائه بتمام نعيمهم وبهجتهم بما يفعله في أعدائه وأعدائهم، وإمَّا مصلحة الأشقياء ومداواتهم، أوْ لهذا ولهذا. وعليه؛ فالتعذيب مقصود لغيره، قصد الوسائل لا قصد الغايات، والمقصود من الوسيلة إذا حصل على الوجه المطلوب زال حكمها. ونعيم أهل الجنة ليس متوقفًا في أصله ولا كماله على استمرار عذاب أهل النار ودوامه، ولو كان أهل الجنة أقسى خلق الله لرقُّوا لحال أعدائهم بعد طول العذاب. ومصلحة الأشقياء ليست في الدوام واستمرار العذاب، وإن كان في أصل التعذيب مصلحة لهم.

4 ـ أخبر الله تعالى أنّ رحمته وسعتْ كل شيء:

وأنَّ رحمته سبقت غضبه، وأنّه كتب على نفسه الرحمة، فلابدَّ أن تسع رحمته هؤلاء المعذَّبين، فلو بقوا في العذاب إلى غير غاية لم تسعهم رحمته، وهذا ظاهر جدًا، والثابت أنّ رحمته لابدَّ أن تنتهي حيث ينتهي العلم، كما قالت الملائكة: ﴿ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾[4].

وقد تسمى الله بالغفور الرحيم، ولم يتسمَّ بالمعذِّب ولا بالمعاقِب، بلْ جعل

---

(1) سورة التوبة، الآية 120.

(2) سورة آل عمران، الآية 141.

(3) سورة النساء، الآية 147.

(4) سورة غافر، الآية 7.

العذاب والعقاب في أفعاله: ﴿نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ۝٤٩ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ﴾[1]. وغيرها من الآيات، فإنّه يتمدح بالعفو والمغفرة والرحمة والحلم... إلخ ويتسمى بها، ولم يتمدح بأنّه المعاقب ولا الغضبان ولا المنتقم إلاَّ في الحديث الذي فيه تعديد الأسماء الحسنى ولم يثبت.

5 ـ يوضّح هذا أنّ الله لم يخلق الإنسان عبثًا ولم يخلقه ليعذّبه:

وإنّما خلقه ليرحمه، ولكن اكتسب موجب العذاب بعد خلقه له، فتعذيبه ليس هو الغاية، وإنّما تعذيبه لحكمة ورحمة، والحكمة والرحمة تأبيان أن يتّصل عذابه سرمدًا إلى غير نهاية، أما الرحمة فظاهر، وأما الحكمة؛ فلأنّه إنّما عذب على أمر طرأ على الفطرة وغيرها، ولم يخلق عليه من أصل الخلقة؛ لأنّ الله خلق عباده حنفاء، ولم يخلق للإشراك ولا للعذاب، بل خلق للعبادة والرحمة، ولكن طرأ عليه موجب العذاب فاستحق العذاب، وذلك الموجب -وهو الكفر- لا دوام له فكيف يكون موجبه دائمًا؟.

6 ـ يجوز تخلّف الوعيد:

بلْ إنَّ إخلافه كرم وعفو وتجاوز يمدح الرب تعالى به، ويثني عليه به؛ لأنّه حقّه، والكريم لا يستوفي حقّه فكيف بأكرم الأكرمين؟ واستشهد ابن القيم لذلك بآثار وأشعار. هذا في وعيد مطلق، فكيف بوعيد مقرون باستثناء معقّب بقوله: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾؟ ولهذا قالوا: أتت على كل وعيد في القرآن.

ثانيـاً: فنّد ابن القيم الأدلة التي استند إليها القائلون بدوام النار، وأهمها:

١ - الآيـات التـي دلّـت عـلى خلـود الكفـار وتأبيدهـم في النـار، وقـد قـال: إنَّ ذِكـر الخلـود والتأبيـد لا يقتـضي عـدم النهايـة، والخلـود هـو المكـث الطويـل، كقولهـم: قيـد مخلـد، والتأبيـد في كل شيء بحسـبه، فقـد يكـون مـدة الحيـاة، ومـدّة الدنيـا. وقـد ورد النـص بالخلـود عـلى بعـض الكبائـر مـن الموحديـن وقيـد في بعضهـا بالتأبيـد، كـما في قاتـل المؤمـن عمـدًا:

---

(1) سورة الحجر، الآيتان 49-50.

﴿ فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾[1]. وكما في قاتل نفسه: «فحديدته في يده يتوجأ بها في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا».

٢ - الآيات التي دلَّت على عدم خروجهم منها: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[2]. ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[3]. ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُواْ﴾[4]. إلى آخر تلك الآيات، قال: فطائفة قالت: إنَّ إطلاقها مقيد بآيات التقييد بالاستثناء بالمشيئة، فيكون من باب تخصيص العموم، وكأنّ هذا قول بعض السلف في آية هود: أتت على كل وعيد في القرآن.

وقال ابنُ القيم بأنَّ هذه الآيات على عمومها وإطلاقها، فهم باقون فيها لا يخرجون منها ما دامت باقية، ولكن ليس فيها ما يدلّ على أنّ نفس النار دائمة بدوام الله لا انتهاء لها، وفرَّق بين أن يكون عذاب أهلها دائمًا بدوامها، وبين أن تكون هي أبدية لا انقطاع لها، فلا تستحيل ولا تضمحل.

٣ - الإجماع؛ قال ابن القيم: وإنّما يظن الإجماع في المسألة مَن لم يعرف النزاع، وقد عرف النزاع فيها قديمًا وحديثًا، كيف وقد نقل عن الصحابة والتابعين التصريح بخلاف ما يدّعون؟.

ثالثًا: بعد هذا كله مال ابن القيِّم إلى التفويض في المسألة إلى مشيئة الله:

فلا جزم بفناء النار، كما لا جزم بدوامها. قال في شفاء العليل: وأنا في هذه المسألة على قول أمير المؤمنين (عليّ)؛ فإنه ذكر دخول أهل الجنة الجنَّة وأهل النار النَّار، ووصف ذلك أحسن صفة، ثم قال: ويفعل الله بعد ذلك في خلقه ما يشاء. وعلى مذهب (ابن عباس) حيث يقول: لا ينبغي لأحد أن يحكم على الله في خلقه ولا ينزلهم جنة ولا ناراً. ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾، وعلى مذهب (أبي سعيد الخدري) حيث يقول: انتهى القرآن

(1) سورة النساء، الآية 93.

(2) سورة البقرة، الآية 167.

(3) سورة الحجؤ، الآية 48.

(4) سورة فاطر، الآية 36.

كله إلى هذه الآية: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾، وعلى مذهب (قتادة)، حيث يقول: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾: الله أعلم انشياه: علام وقعت؟، وعلى مذهب (ابن زيد)، حيث يقول: أخبرنا الله بالذي يشاء لأهل الجنة، فقال: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ ولم يخبرنا بالذي يشاء لأهل النار.

والقول: إنّ النَّار وعذابها دائمان بدوام الله خبر عن الله بما يفعله، فإنْ لم يكن مطابقًا لخبره عن نفسه بذلك كان قولاً عليه بغير علم، والنصوص لا تفهم ذلك، والله أعلم.

وللردّ على مغالطات ابن تيمية وتلميذه:

ننقل لهم ما قاله الإمامُ (ابنُ حزم) في هذه المسألة، إذْ يقول: «إنَّ اعتقاد المسلمين أنَّ الجنة والنار لا تفنيان منبعه القرآن الكريم والسنَّة المطهَّرة، وأنَّ مَن خالف ذلك فهو كافر بإجماع؛ لأنّه معلوم من الدين بالضرورة، وتواردت الأدلَّة القاطعة عليه»، حسبنا أنْ نذكر بعض الآيات التي تدلَّ صراحة على الخلود:

قال اللهُ تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝١٦١ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ

(1) سورة البقرة، الآية39.

(2) سورة البقرة، الآية81.

(3) سورة البقرة، الآية162.

(4) سورة البقرة، الآية217.

(5) سورة البقرة، الآية257.

لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۚ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّهُۥ مَن يُحَادِدِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدًا فِيهَا ۚ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ هِىَ حَسْبُهُمْ ۚ وَلَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مُظْلِمًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[7]، وقال تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَاقِهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[8]، وقال تعالى: ﴿فَٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ﴾[9]، وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[10]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾[11]، وقال تعالى: ﴿وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[12]، وقال تعالى: ﴿يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾[13]،

(1) سورة آل عمران، الآية116.

(2) سورة النساء، الآية14.

(3) سورة النساء، الآية93.

(4) سورة الأعراف، الآية36.

(5) سورة التوبة، الآية63.

(6) سورة التوبة، الآية68.

(7) سورة يونس، الآية27.

(8) سورة الرعد، الآية5.

(9) سورة النحل، الآية29.

(10) سورة الأنبياء، الآية99.

(11) سورة المؤمنون، الآية103.

(12) سورة السجدة، الآية14.

(13) سورة الفرقان، الآية69.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ۝٦٤ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾[1]، وقال تعالى: ﴿قِيلَ ٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَآءُ أَعْدَآءِ ٱللَّهِ ٱلنَّارُ ۖ لَهُمْ فِيهَا دَارُ ٱلْخُلْدِ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ۝٧٤ لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿كَمَنْ هُوَ خَٰلِدٌ فِى ٱلنَّارِ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿لَّن تُغْنِىَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿فَكَانَ عَٰقِبَتَهُمَآ أَنَّهُمَا فِى ٱلنَّارِ خَٰلِدَيْنِ فِيهَا ۚ﴾[7]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[8]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾[9]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ﴾[10].

فهذه أكثر من ثلاثين آية فيها لفظ الخلود، وهناك أضعافها من الآيات التي يأتي الخلود من معناها، كقوله سبحانه: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾[11]، وقوله: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[12]، وقوله: ﴿وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا﴾[13]، وقوله: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ

(1) سورة الأحزاب، الآيتان64-65.

(2) سورة الزمر، الآية72.

(3) سورة فصلت، الآية28.

(4) سورة الزخرف، الآية74.

(5) سورة محمد، الآية15.

(6) سورة المجادلة، الآية17.

(7) سورة الحشر، الآية17.

(8) سورة التغابن، الآية10.

(9) سورة الجن، الآية23.

(10) سورة البينة، الآية6.

(11) سورة البقرة، الآية86.

(12) سورة البقرة، الآية167.

(13) سورة النساء، الآية121.



عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾[1]، وقوله: ﴿لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾[2]، وقوله: ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا﴾[3]، وقوله: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُواْ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾[4]، وقوله: ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾[5]، وقوله: ﴿أَلَآ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ فِى عَذَابٍ مُّقِيمٍ﴾[6]، وقوله: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾[7].

لكن يبدو أنَّ (ابن تيمية، وتلميذه)؛ قد أصابهما العمى عن كل هذه الآيات المحكمات!.

وليس عندي جواب لِمَا ذهبا إليه؛ سوى أنّهما مِن مدرسة: (خالِف تُعرف)!.

ولا أدلَّ على ذلك؛ مِن أنَّهما اشتُهِرا -فقط- من خلال المسائل التي خالفوا فيها المعلوم من الدين بالضرورة، أوْ التي عارضوا فيها النصوص القاطعة، أوْ التي نقضوا فيها الشريعة، أوْ التي خرجوا فيها على إجماع الأمة!.

ولوْ لمْ يكن ذلك؛ لِمَا كان لمؤلفاتهم وزنٌ ولا قيمة. ولذلك؛ لمْ يحتفِ بآرائهم وفتاواهم؛ سوى الغلاة، والتكفيريين، وذوي العاهات النفسية، وخوارج العصر من الفِرق السلفية اللعينة: مثل: داعش، وتنظيم القاعدة، وبوكو حرام، وأنصار الشريعة، وغيرها من الجماعات الملعونة في التوراة والإنجيل والقرآن!.

(الخطيئة السادسة)

إنكار ابن تيمية تحريف التوراة

زعم ابن تيمية «أنَّ (التوراة) كما نزلت، ولمْ تُحرَّف ألفاظها، وإنمّا وقع التحريف في تأويلها»!.

(1) سورة المائدة، الآية37.

(2) سورة هود، الآية8.

(3) سورة الجاثية، الآية35.

(4) سورة فاطر، الآية36.

(5) سورة الجاثية، الآية35.

(6) سورة الشورى، الآية45.

(7) سورة الأعلى، الآية13.

وقد أنكر عليه علماءُ عصره هذا القول المتهافت، وقرَّعوه على هذا الزعم غير المسبوق.

فقد ذكر الحافظ أبو سعد العلائي -شيخ الحافظ العراقي- فيما رواه المحدِّث «شمس الدين بن طولون» في مخطوط عن ابن تيمية، أنّه قال: إنّ التوراة لن تُبدَّل ألفاظها، بل هي باقية على ما أُنزِلت وإنّما وقع التحريف في تأويلها!.

لذلك؛ قال الشيخ محمد زاهد الكوثري: «ولوْ قلنا لم يُبلَ الإسلامُ في الأدوار الأخيرة بمن هو أضرّ من ابن تيمية في تفريق كلمة المسلمين لَمَا كنَّا مبالغين في ذلك، وهو سهل متسامح مع اليهود، يقول عن كُتبهم: إنّها لم تُحرَّف تحريفاً لفظياً».

يبدو أنَّ «ابن تيمية» لم تمر عليه الآيات القرآنية التي ذمَّت اليهود، وكشفت عن جرائمهم في حق التوراة، كقوله -عزَّ وجل-: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[2]. وقوله سبحانه: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾[3].

ألم يطَّلِع «ابن تيمية» على ما قاله الصحابة والتابعون وجمهور المفسِّرين في معنى هذه الآيات، وسبب نزولها؟ ألمْ يسمع رأي علماء السلف في تلك الآيات البيّنات؟.

بلْ إنَّ جميع علماء أهل الكتاب -بلا استثناء- يتفقون على تحريف التوراة، وضياع جميع النسخ الأصلية، ويعترفون أنَّ الإخفاء والتحريف والتغيير قد وقع لأسباب سياسية، وتاريخية، ومذهبية، وغيرها.

إنَّ علماء اليهود أنفسهم -الذين تخصّصوا في نقد العهد القديم- يشهدون أنّ أسفار العهد القديم هي مزيج من الاختلافات والتحريفات، ويقولون: «إنّ هذه الأسفار المقدسة هي من طبقات مختلفة، وعصور متباينة، ومؤلفين مختلفين...

(1) سورة البقرة، الآية79.

(2) سورة النساء، الآية46.

(3) سورة المائدة، الآية41.



فلا ارتباط بينها، سواء في أسلوب اللغة أمْ في طريقة التأليف». وشهادات أحبار اليهود على التحريف، جمعها العالِم اليهودي «زالمان شازار» في كتابه (تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث)[1].

وها هيَ دائرة المعارف البريطانية Encyclopeadia Pritannica: «إنَّ أسفار التوراة (العهد القديم) جُمِعتْ على قرونعدة كان آخرها في القرن الخامس الميلادي، ونتيجة امتداد زمن التأليف إلى أكثر من ألف سنة خضعت الأسفار لمؤثرات كثيرة عملت فيها بالزيادة أوْ النقصان، ولعلَّ في ذلك ما يُبيِّن بوضوح ما أصاب العهد القديم من تعديلات نتيجة لضياع النصوص، ثم التحريفات والتغييرات الناتجة عن النقل والترجمة». لذلك يتناقش رجال اللاهوت حول بعض الأسفار، وهل هي حقاً من أسفار «العهد القديم» أمْ دخيلة عليه، خاصة ما ورد في سِفْري: الجامعة، ونشيد الإنشاد!.

ويقول مؤلفو دائرة المعارف وأساتذة اللاهوت المسيحيون واليهود: «إنّ العهد القديم -كما هو بين أيدينا الآن- مشكوك في صحته، بلْ في أحداثه، وبالتالي نستطيع أن نجزم بأن التوراة الحالية التي بين أيدينا غير صحيحة، وليست هي التي أنزلها الله على موسى عليه السلام».

لقد كان العهد القديم قبل أن يكون مجموعة أسفار، تراثاً شفهياً، لا سند له إلاَّ الذاكرة، وكان المنشِدون يتغنَّون بهذا التراث كما يتغنَّى شعراء اليوم بقصة الزناتي خليفة، وعنترة بن شداد!.

وتقول دائرة المعارف العالمية تحت كلمة «Bible»: «ولمَّا كان الكتاب المقدس عبارة عن مجموعة من الوثائق التي تلقيناها من التراث أغلبه (أساطير)، وكانت الأجزاء الأخيرة من هذا التراث قد وقعت أحداثها في نحو مائة سنة بعد الميلاد، والأجزاء الأولى منه في نحو ألف سنة أو أكثر قبل الميلاد، فإنَّ دراسته تتطلب تكتيكات معينة، كذلك يجب التعرّف على الكلمات التي كانت تستخدم في فحص الأدب القديم، ولمَّا كانت أقدم المخطوطات للكتب المقدسة عبارة

(1) تاريخ نقد العهد القديم.

عن نسخ مأخوذة من التراث عُدّلت وبُدّلت عدة مرات، وجب التخفيف من نقد النصوص حتى نستطيع أن نعين بقدر الإمكان الكلمات الأصلية، وأن نغمض أعيننا عما لا يتلاءم مع عقولنا»[1].

وتقول الموسوعة البريطانية: «إنّ النص السامري يختلف عن النص اليوناني في الأسفار الخمسة بما يزيد عن أربعة آلاف اختلاف، كما أنّ النص العبري القياسي يختلف بما يربو على ستة آلاف اختلاف عنهما». لذلك؛ فإنَّ الكنائس مازالت مختلفة في كثير من هذه الأسفار. فالكاثوليك -مثلاً- يؤمنون بثلاثة وسبعين سِفْراً. بينما الأرثوذكس لا يؤمنون إلاَّ بستة وستين سِفْراً فقط!.

ولا نعجب كثيراً مما قالته دائرة المعارف وما قاله علماء اللاهوت في شأن الكتب التي بأيديهم؛ فالكتاب «المقدس» ذاته يشهد صراحة على تحريفه: فقد جاء في (المزمور 56) على لسان الربّ: «ماذا يصنعه بيَ البشر؟! اليوم كله يُحرِّفون كلامي على كل أفكارهم بالشر»! وجاء على لسان «إشعياء» مُقرّعاً بني إسرائيل، قائلاً لهم: «يا لتحريفكم»! وفي سِفْر إرميا مخاطباً بني إسرائيل:»أمَّا وحي الربّ فلا تذكروه بعد؛ لأنَّ كلمة كل إنسان تكون وحيه، إذْ قد حرفتم كلام الإله الحيّ ربّ الجنود إلهنا». وفي (سِفْر إرمياء8: 8) أيضاً: «كَيْفَ تَدَّعُونَ أَنَّكُمْ حُكَمَاءُ وَلَدَيْكُمْ شَرِيعَةَ الرَّبِّ، بَيْنَمَا حَوَّلَهَا قَلَمُ الْكَتَبَةِ الْمُخَادِعُ إِلَى أُكْذُوبَةٍ؟». وفي سِفْر الخمسينات من مخطوطات البحر الميت، ورد على لسان الربّ مخاطباً موسى عن بني إسرائيل قائلاً: «سينْسون شريعتي كلها ووصاياي كلها وأحكامي كلها».

ولعلَّ أظهر شاهد على وقوع التحريف في كتبهم تلك القبائح التي ينسبونها إلى أنبياء الله الكرام (صلوات الله عليهم)- مما يتنزّه عنه أقل الناس صلاحاً وسلوكاً، نعني بذلك ما نسبوه إلى نوح ولوط وداود عليهم السلام من شرب الخمر، والوقوع في المحارم، والغدر والخيانة![2].

(1) دائرة المعارف العالمية، ص572.
(2) كتاب محمَّد مُشتهَى الأمم.

فـــي الختـــام: نسأل ابن تيمية: إذا كانت هذه شهادة أنبيائهم على التحريف الذي مارسه اليهود بشأن التوراة؟ وإذا كانت هذه شهادة علماء اليهود على تحريف كتبهم؟ فكيف تزعم أنَّ التوراة لم تُحرَّف كلماتها؟ ومن أين أتيتَ بهذا الرأي الشاذ الذي لا يوافق عليه اليهود أنفسهم؟! وهل ما ذهبتَ إليه هو «رأي السلف»، و«مذهب السلف»، و«موقف السلف» الذي تدَّعيه؟!.

(الخطيئــة السابعــة)

جناية «ابن تيمية» على العقل

زعم «ابنُ تيمية» أنَّ الاشتغال بالعلوم الطبيعية والعمرانية، كالاجتماع والفلسفة والمنطق والجغرافيا والفَلَك والهندسة والكيمياء؛ رِدَّة عن الدِّين، وكُفْر بالله، وخروج من المِلَّة!.

وقد نَسِيَ أنَّ «الإسلام دِين يفرض التفكير، ويعترف بالمنطق؛ وهو العلم الذي يهتم بالأصول والقواعد التي يستعان بها على تصحيح النظر والتمييز، وحُكم الإسلام في المنطق واضح لا يجوز فيه الخلاف؛ لأنَّ القرآن الكريم صريح في مطالبة الإنسان بالنظر والتفكير، ومحاسبته على تعطيل عقله وضلال تفكيره. وإلى جانب المنطق كانت الفلسفة أيضاً، فالفلسفة الإسلامية كان لها أثر كبير في تقدّم العقلية الأوروبية للعلم والعلماء، ووضع هؤلاء العلماء في مكان لائق بهم، وهو ما يؤكد -أيضاً- أنَّ الإسلام دين عقل وإعمال فكر.

ولوْ لم يكن الإسلام دين تفكير، والتفكير فيه فريضة، لقفل باب الاجتهاد -مع أنّ الاجتهاد ليس له باب يُقفل ولا دار تُهدم! ولقال إنّه يكتفي بالكتاب والسنَّة مصادراً له، ولكنّه أضاف «الإجماع»إلى الكتاب والسنَّة، والإجماع يقوم على اجتهاد أولي الأمر وأهل الذِّكر والعلماء والمفكرين، بما اشتمل عليه من قياس واستحسان أوْ مصالح مرسلة[1].

(1) عباس العقاد، فلسفة الغزالي.

قد نَسِيَ ابنُ تيمية أنَّ القرآنَ الكريم كله دعوة للحثّ على السيْر في الأرض، والنظر والتأمُّل، والبحث العلمي التجريبي؛ لتحقيق مفهوم الاستخلاف في الأرض، مِن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾[1]. ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟﴾. ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[2]. ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ﴾[3]. ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَـٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[4]. ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[5].

قد نَسِيَ «ابنُ تيمية» كل هذه الآيات البيّنات، وما تحمله مِن دلالات بعيدة، للتدبُّر والاعتبار في الأنفس والآفاق، وسبْر أغوار الكون الفسيح وما فيه من جبالٍ وبحارٍ وأنهار!.

قد تناسى «ابنُ تيمية» أنَّ الإسلام دعوة للعقل من أجل البحث والدراسة في مختلف المجالات، وتطوير الحياة، وإعمار الكون، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[6]. فكل ما فى السماوات والأرض مِن جمادٍ وحيوان ونبات وأشعَّة وطاقة مُسَخَّر للإنسان؛ كيْ ينتفع الإنسانُ به: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾[7]. وقد أمر اللهُ الإنسانَ أن يسير فى الأرض ويبحث؛ ليرى عظمة الخالق فى خَلْقه ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ

(1) سورة العنكبوت، الآية20.

(2) سورة غافر، الآية82.

(3) سورة الروم، الآية22.

(4) سورة الرعد، الآية3.

(5) سورة الزمر، الآية9.

(6) سورة الجاثية، الآية13.

(7) سورة الملك، الآية15.

﴿فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأٓخِرَةَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[1].

قد جَهِلَ «ابنُ تيمية» أنَّ البحث العلمي فى مخلوقات الله فريضة إسلامية: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ﴾[2]. ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ ٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[3]. ﴿أَفَلَمۡ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوۡقَهُمۡ كَيۡفَ بَنَيۡنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٖ ٦ وَٱلۡأَرۡضَ مَدَدۡنَٰهَا وَأَلۡقَيۡنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ٧ تَبۡصِرَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِكُلِّ عَبۡدٖ مُّنِيبٖ﴾[4]. ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾[5].

فالآيات المتقدّمة التي دعت للبحث العلمي فى الكون، تحوي إعجازاً عِلمياً أثبته العصر الحديث بعدما اتَّبع المنهج القرآني فى البحث والتجربة. يكفي أنَّ الله تعالى جعل مِن صفات العقلاء والمتَّقين: أنّهم يتفكَّرون فى خَلْق الله: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٩٠ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[6]. بينما جعل مِن صفات المشركين: الإعراض عن آيات الله فى الكون ﴿وَكَأَيِّن مِّنۡ ءَايَةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ يَمُرُّونَ عَلَيۡهَا وَهُمۡ عَنۡهَا مُعۡرِضُونَ﴾[7].

نعم، الإسلام دعوة للعقل، كيْ يصل الإنسانُ إلى عظمة الخالق وإبداعه. والقرآنُ في خطابٍ دائم لاستعمال العقل والنظر، وتكرّرت فيه -كثيراً- عبارات: ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ ﴿أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾، بلْ وارتبط فيه لفظ العِلْم بالتقوى والخشية ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٖ مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهَاۚ وَمِنَ ٱلۡجِبَالِ

(1) سورة العنكبوت، الآيتان19-20.

(2) سورة يونس، الآية101.

(3) سورة الذاريات، الآيتان20-21.

(4) سورة ق، الآيات6-8.

(5) سورة فصلت، الآية53.

(6) سورة آل عمران، الآيتان191-192.

(7) سورة يوسف، الآية105.

جُدَدُۢ بِيضٞ وَحُمۡرٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٞ ٢٧ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مُخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَۗ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾[1].

لكن يبدو أنَّ «ابن تيمية» كان يعاني من عقدة نفسية تجاه العلماء والأطباء والفلاسفة والعباقرة، أمثال: ابن سينا، وابن رشد، والفارابي، والبيروني، والخوارزمي، وابن النفيس، وجابر بن حيّان، وغيرهم. لذا؛ جاء نقده وتعليقاته على هؤلاء العلماء والفلاسفة؛ كاشِفاً عن ضِيق أُفقه، ونظرتهِ السطحية، ورؤيته الأحادية، وتربّصه المذموم، وافتتانهِ بنبش الحروف والكلمات، والتعسُّف في تأويلها على النحو الذي يريده، مع الإصرار على إهانتهم وتقزيمهم، وإلقائهم في الجحيم... فقد رماهم جميعاً بالكُفْر والفسوق والزندقة والإلحاد، وأخرجهم مِن المِلَّة، واعتبرهم شراً مِن المجوس واليهود والنصارى! ليس لجُرمٍ افترفوه، ولا لفاحشةٍ أشاعوها، إنّما لأنّهم رفضوا تعطيل عقولهم، وتسابقوا في طلب العلم، إيماناً منهم بأنَّ الإسلام دين العلم والمعرفة، وفهِموا أنَّ «القرآن» كتاب الله المقروء، وأنَّ «الكون» كتاب الله المنظور، واجتهدوا في التوفيق ما بين الحكمة والخطاب، والتوفيق -أيضاً- بين ما ورد في النصوص الدينية وأبحاثهم العلمية؛ لخدمة الدِّين والدنيا معاً.



فمثلاً؛ يقول عن (ابن سينا) وأمثاله: «هؤلاء قولهم شر مِن قول اليهود والنصارى ومشركي العرب». (الجواب الصحيح لمن بدَّل دِين المسيح). ويقول عن (جابر بن حيان): «ذلك رجل مجهول لا يُعرَف، وليس له ذِكْر بين أهل العلم، ولا بين أهل الدِّين، وكتبه في الكيمياء أشد تحريماً من الربا...»[2].ويقول عن (ابن رشد): «ملحد باطني، بلْ اليهود والنصارى خير منه، وأنّه ملحد من الملاحدة كإخوانه الفلاسفة كما تقدم، وهذا مما يبين ضلاله[3]. وقال عن (الخوارزمي):

(1) سورة فاطر، الآيتان27-28.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج29، ص373-374.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص314-315-319.

«إنه مُنجِّم ومترجِم لكتب اليونان وغيرهم، ومؤلفاته في (الجبر والمقابلة) وإنْ كان صحيحاً هذا العلم إلاَّ أنَّ العلوم الشرعية مستغنية عنه». وقال عن الإمام (فخر الدين الرازي): «هذا مُشرِك ومرتدّ عن دين الإسلام». أمَّا عن رأيِهِ في الإمام (أبو حامد الغزالي)؛ فكثيراً ما يرميه بالجهل والسفَه، وعندما تحدث عن كتاب (الإحياء) ذكر أنّه يحتوي على مواد فاسدة من كلام الفلاسفة، تتعلّق بالتوحيد والنبوة والمعاد، والخطر في خلطها بمعارف الصوفية، فتكون بمنزلة مَن أخذ عدواً للمسلمين، فألبسه ثياب المسلمين»!.

سـؤال: ماذا يستفيد ابن تيمية وأتباعه من تكفير العلماء والفلاسفة؟ ألمْ يجدوا صفة يلصقونها بمخالفيهم سوى أشنع الأوصاف، مثل: (التكفير والإلحاد والزندقة)؟.

فقد قالوا عن (الكندي): هذا الذي يقال عنه فيلسوف العرب له مصنفات في المنطق والنجوم والفلسفة؛ متهم في دِينه بخيل ساقط المروءة. وقالوا عن (ابن الهيثم): من الملاحدة الخارجين عن دين الإسلام من أقران ابن سينا عِلماً وسفهاً وإلحاداً. وقالوا عن (الفارابي): هو مِن الذين اشتغلوا بالفلسفة والمنطق الأرسطي، فَضَلُّوا وأضلُّوا مَن بعدهم، وكان على طريقة سلفِه «أرسطو« في الكفر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهو من أكبر الفلاسفه إلحاداً وإعراضاً وكان ينكر البعث والسمعيات، وكان ابن سينا على إلحاده خير منه»! وقالوا عن (اليعقوبي): رافضي، معتزلي، تفوح رائحة الرفض والاعتزال من تاريخه المشهور. وقالوا عن (المسعودي): كان معتزلياً شيعياً، كتابه «مروج الذهب» به من الأكاذيب ما لا يحصيها إلا الله.

لا زال السـؤال قائماً: ماذا يستفيد «ابن تيمية» من تكفير العلماء والتحريض عليهم بهذا الشكل الهيستيري؟ وما هذا الضلال الفكري الذي هوى به إلى هذا النحو المشين؟ وهل «مذهب السلف» الذي يتشدَّق بِهِ يقبل تكفير الناس وإخراجهم مِن المِلَّة؟ وهل مِن أخلاق العلماء التكفير والتفسيق واللّعن واالتحقير،

ونَصْب المجانيق، والتربُّص بالعلماء؟

ولعلَّ هذا المسلك المعوجّ الذي سلكه ابن تيمية؛ يجيب عن أسئلة كثيرة تتردَّد على شفاه الملايين، مثل: لماذا تأخَّر المسلمون، وتقدَّم غيرهم؟ وما أسباب التراجع الحضاري الذي أصاب الأُمة؟ ومَن المسؤول عمَّا آلتْ إليه أُمتنا؟ وكيف صِرنا «العالَم الأخير» بعدما كنَّا «العالَم الأول»؟ ولماذا استُبدِلَ التخلُّف بديلاً عن التقدم؟ والجمود بديلاً عن التجديد؟!.

إنَّ من أهم أسباب انزلاق الأمة إلى هذا الدرك، وسقوطها في هذا الوحل الفكري؛ تلك الفتاوى المسمومة التي خلَّفها ابن تيمية وأمثاله، والآراء الكاذبة الخاطئة التي طفحت بها كُتبه، وتناقلها -مِن بعده- المغفَّلون من الأعراب، وأصحاب العاهات النفسية؟.

لقد بدأتْ فصولُ الأزمة منذ عصر ابن تيمية، ثمَّ أخذتْ توابعُ الأزمة وأعراضها تتضاعف، وظهرت المأساة مع مرّ الزمان، وترادف البلاء، وشيخوخة الأمة، وضعف أجهزة المناعة، وقدرة الجراثيم الكامنة على الفتك دون وجل، حتى أصبحت «محنة كُبرى»، وبات المريض «الأمة» في غيبوبةٍ طويلة، أشبه بـــ«الموت الإكلينيكي»؛ لضعف المناعة، وكثرة العِلَل، وتغلغل الداء!.

مِن هنا؛ فإنَّ الوعي بأسباب التقهقر الحضاري، ومعرفة أسباب استدعاء التراجع بدلاً من التقدم؛ هو الذي سيضع أيدينا على المفهوم الصحيح والحقيقي لمقولة: «لنْ يصلح آخِر هذه الأمة إلاَّ بما صلح به أولها». فليس المراد الهجرة من الزمن الحاضر إلى الزمن الماضي، وإنّما المراد: الوعي بأسباب النهوض الأول، ومناهجه؛ لنسلكها للنهوض الجديد المنشود.

لقد بدأتْ أمتنا طورها الحضاري بنهوض وازدهار، وبدأ المسلمون رسالتهم العالمية بداية حسنة، فكانوا -أُمّة ودولة- نموذجاً حسناً لتعاليم الإسلام، واستفادوا استفادة صادقة من تاريخ الأمم الأولى، لكن بمجرد انتهاء «العصر الذهبي» للحضارة الإسلامية؛ بدأ التحوّل المشين، حيث نشأت العصبيات، والطائفيات،

والمذهبيات، والعقليات الجامدة، والفِرق التكفيرية الناشزة؛ التي استبدَّتْ بالعقل والنقل معاً، ثمَّ فرضت نفسها على سائر شؤون الحياة!.

نعم؛ إنَّ القلوب المتحجِّرة، والعقول المُنغلِقة؛ التي لا تعرف سوى اللَّعن والتكفير والتفسيق؛ هي التي صنعت الأزمة، وأوصلت الأُمَّةَ إلى ما وصلتْ إليه!.

وذلك بخلاف الأمم المتقدمة؛ التي قطعتْ شوطاً كبيراً، وبلغت شأواً بعيداً في مجال النقد، والمراجعة، وإبراز الخلل، والتحذير من الانحراف، والتصالح الاجتماعي، وتجنُّب الغلوّ والتشاحن... فالأمم المتقدّمة مولعة باكتشاف أخطائها، وتصويب مسيرتها، أكثر من خصومها الذين ينتظرون سقوطها، ولا يهمهم إلاَّ انهيارها.

انظر -مثلاً- إلى الأمم المتقدِّمة؛ كيف تجاوزت خلافاتها، وصحَّحتْ أخطاءها، وانطلقت مِن كل الأفكار الطموحة عند جميع الأمم والحضارات؛ فاستفادت مِن فِكر الفارابي، والرازي، وابن سينا، وابن الهيثم، وابن حيَّان، وابن رشد، وغيرهم مِمَّن وجدت في فكرهم منفعةً تخدم نهضتها الحضارية، وتركت عصبيات أنظمة الحكم، وصراع المذاهب الفقهية التي لا تنفعها، وبذلك استطاعت أنْ تأخذ ما يفيد من ثقافات الآخَرين، وترك ما لا ينسجم مع شؤون حياتها.

فالمتأمِّل فيما بلغته الحضارة الغربية المعاصرة مِن تقدمٍ مُذهلٍ في شتى الميادين؛ سيُدرك أنّها قامت على أكتاف فلاسفةٍ وعلماء ومبتكرين ومبدعين عظام؛ أمثال: جاليليو، ونيوتن، وفِلمَنْج، وبيكون، وغيرهم من صنَّاع الحضارات، ولم تقم على أكتاف تجَّار المذاهب، وسماسرة الفتاوى، وصكوك الغفران، وكراسي الاعتراف، وتسلُّط رجال الكهنوت الدجَّالين، والتكفيريين؛ الذين حكموا بشنق العلماء، وحرق المفكِّرين كما فعلوا مع «جاليليو، وغيره من الباحثين والعلماء الإصلاحيين!.

كذلك؛ كنَّا في القرون الأولى؛ حين نهض المسلمون، وحكموا المشارق والمغارب، وامتلكوا رموزاً حضارية تظل شاهدةً على تراثٍ فكري وفلسفي لا نظير

له، وعلى روائع إبداعية خالدة، اضطلع بها عباقرة، أمثال: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن الهيثم، وابن رشد، وابن عربي، والخوارزمي، والجاحظ، والغزالي، والرازي، وجابر بن حيّان، وغيرهم من الروّاد العظام... لكن خلَفَ مِن بعدهم خلفٌ عطَّلوا العقول، وحاربوا التفكير والبحث العلمي، ونافحوا عن الجهالة والتقليد.. فأضاعوا الأمجاد، وصاروا ورثةً سفهاء؛ لم يستفيدوا من عطاء آبائهم، فيشكروهم على حسناتهم، ويتجاوزوا عن سيئاتهم، بلْ راحوا يُهيلون الترابَ عليهم، وعلى منجزاتهم الحضارية!.

فلا نعجب عندما نسمع أنَّ هؤلاء الجامدين أمروا بشنق ابن رشد وحرق مؤلفاته، وأفتوا بتكفير الفارابي، والرازي، وابن سينا، وغيرهم من روَّاد الفكر، وصنَّاع الحضارة!.

لكن، إبراء للذِّمة، وتبرئة لدِيننا الحنيف؛ لابدَّ أنْ نقول للعالَم كله: «إنَّ ما ترونه في شؤوننا ليس ما أنزل الله مِن كتاب، ولا ما قدَّم رسولُهُ من أُسوة، إنّما هو اعِوجاج أُمة نَسِيتْ ما لديها ومضت مع هواها، وقد بلغت مِن ضراوة الحجب التي رانتْ على بصائرها أنّها تقاوم مَن يريد العودة بها إلى طريق الله، وأنّها تتعصّب لتقاليد الانحراف والعجز، وتتأبىَّ على عناصر الحق والرشد، التي عرفها سلفها فكانوا الأمة الأولى في العالم، بلْ كانوا خير أُمة ظهرت في الوجود[1].



(الخطيئــة الثامنــة)

جناية ابن تيمية على اللغة

«العربية» لغة شريفة طاهرة عالية المنزلة، شرَّفها الله -سبحانه- بنزول القرآن بها، فهي أُم اللُّغات، وسيدة اللغات، وأعرقها وأشرفها، وأقدسها، وأطولها عمراً، وأخلدها ذِكراً، وأوفرها حظاً. وحسبنا أن نعلم: أنَّ التنزيل الخالد، الممتد إلى نهاية الزمان، الذي وصف اللهُ أبعاده ومداه، بقوله: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا

(1) محمد الغزالي، سرِ تخلف العرب والمسلمين.

لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا﴾[1]. والذي كانت (العربية) وعاءه الخالد، هو الذي يجعلنا ندرك الطاقة التي تمتلكها العربية، والشرف الكبير، بجعلها لغة التنزيل... إليها نحتكم فى معنى الألفاظ والعبارات، التي وردت فى الكتاب العزيز.

يقول الجرجانى فى مقدمة (أسرار البلاغة): «اعلم أنَّ الكلام هو الذي يُعطي العلومَ منازلها، ويبيّن مراتبها، ويكشفُ عن صُوَرها، ويجني صنوفَ ثمَرها، ويدلُّ على سرائرها، ويُبْرِزُ مكنون ضمائرها، وبه أبان اللّ تعالى الإنسان من سائر الحيوان، ونبّه فيه على عِظَم الامتنان، فقال عزّ من قائل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾، فلولاه لم تكن لتتعدَّى فوائدُ العلمِ عالِمَه، ولا صحَّ من العاقل أن يَفْتُق عن أزاهير العقلِ كمائمه، ولتعطَّلَت قُوَى الخواطر والأفكار من معانيها، واستوَتِ القضيّة في مَوْجُودَها وفانيها، نَعمْ، ولوقع الحيُّ الحسَّاس في مرتبةِ الجماد، ولكان الإدراك كالذي ينافيه من الأضداد، ولبقيتِ القلوب مُقْفَلَةً تَتَصَوَّنُ على ودائعها، والمعاني مَسْجُونَةً في مواضعها، ولصارت القرائح عن تصرُّفها معقولةً، والأذْهان عن سلطانها معزولةً، ولما عُرف كفرٌ من إيمان، وإساءة من إحسان، ولما ظهر فرقٌ بين مدح وتزيين، وذمّ وتهجين».

وحتى نقف على أهمية اللغة العربية، وأصالتها، لابدّ أن نعرف كيف تمَّ جمع اللغة، وتدوينها، وكيف تمَّ اعتماد كل كلمة فيها، فالموضوع ليس اعتباطاً، ولا نزقاً، وإنّما الأمر جدّ لاهزل فيه، فقد أفنى علماءُ اللغة أعمارهم فى جمعها وضبطها، وأخذها من أفواه أصحابها الأصليين، لدرجة أنّهم رفضوا أن يأخذوها من أفواه «المولّدين» الذين ولدوا فى الإسلام من آباء عرب وأمهات غير عربيات، وخاصّة عندما ظهر اللحن في العربية.

وكذلك رفضوا أن يأخذوا قواعد اللغة، وكلمات اللغة من الحديث النبوي

(1) سورة الكهف، الآية109.

الشريف، رغم أنّ النبيّ أفصح العرب وعليه نزل القرآن، ولكنهم نظروا إلى موضوع الرواية بالمعنى، واحتمال أنّ هذه الألفاظ لم ينطقها النبيّ بحروفها، وخاصّة دخول المولدين في الرواة، والموالي من أهل الشعوب الأخرى التي دخلت في الإسلام.

يقول السيوطي في «المزهر»: [وقبل الشروع في الكتاب نصدّر بمقالة ذكرها أبو الحسين أحمد بن فارس في أول كتابه «فِقْه اللغة»: قال: اعلم أنَّ لِعلم العرب أصلاً وفرعاً؛ أمَّا: الفرعُ فمعرفةُ الأسماء والصفات كقولنا: رَجُلٌ وفرسٌ وطويلٌ وقصيرٌ وهذا هو الذي يُبْدَأُ به عند التَّعلم.

وأمَّا الأصلُ: فالقولُ على وَضْع اللغة وأوَّليتها وَمَنْشئها، ثمَّ على رسوم العرب في مخاطباتها وما لَها من الافْتنان تحقيقاً ومجازاً. والناسُ في ذلك رجلان: رجل شُغل بالفَرْع فلا يَعْرف غيرَه، وآخَرُ جَمع الأمريْن معاً، وهذه هي الرُّتبةُ العليا؛ لأنّ بها يُعلَم خطابُ القرآنُ والسُّنة، وعليها يُعوّل أهلُ النظر والفُتيا، ومَن لم يعلم توسُّع العرب في مخاطباتها؛ لعَيَّ بكثير من عِلم الكتاب والسنَّة.

ثم يقول [الثانية: في بيان واضع اللغة أتوقيفٌ هيَ وَوَحْـيٌ، أمْ اصطلاح وتواطؤ؟.

قال أبو الحسين أحمد بن فارس في «فقه اللغة»: اعلم أنَّ لغة العرب توقيفٌ، ودليل ذلك قولُه تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾. فكان ابنُ عباس يقول: «عَلَّمَه الأسماء كلها وهي هذه (الأسماء) التي يتعارفُها الناسُ من دابَّة وأرضٍ وسهل وجبل وجمل وأشباه ذلك من الأمم وغيرها».

ثم يقول: ولعلَّ ظاناً يظنُّ أنّ اللغةَ التي دلّلنا على أنّها توقيفٌ إنّما جاءت جملةً واحدة وفي زمان واحد وليس الأمر كذلك، بل وقّف اللّهُ عزّ وجلَّ آدمَ عليه السلام على ما شاء أن يُعَلّمه إياه مما احتاج إلى عِلمه في زمانه وانتشر من ذلك ما شاء اللّه، ثم عَلّم بعد آدم من الأنبياء -صلوات اللّه عليهم- نبيّاً نبيّاً ما شاء اللّه أن يُعلّمه حتى انتهى الأمر إلى نبينا مُحمَّـــد صلى الله عليه وآله وسلم، فآتاه اللّه من ذلك ما لمْ يُؤته أحداً قبلَه

تماماً على ما أحسنه من اللغة المتقدمة، ثم قرّ الأمر قَراره فلا نعلمُ لغةً من بعدهِ حدثَتْ، فإنْ تعمَّلَ اليوم لذلك مُتعمّل وجدَ من نُقَّاد العِلْم من يَنْفيه ويَرُدّه.

ولقد بلَغنا عن أبي الأسود الدؤلي أنَّ امرءاً كلَّمه ببعض ما أنكَره أبو الأسود، فسأله أبو الأسود عنه، فقال: هذه لغةٌ لم تَبْلُغْك. فقال أبو الأسود: يابن أخي إنّه لا خيرَ لك فيما لم يَبْلُغْني. فعرَّفَه بلُطْف أنّ الذي تكلَّم به مُخْتَلَق. وخَلَّة أخرى: إنّه لم يبلغنا أنّ قوماً من العرب في زمان يقاربُ زماننا أجمعوا على تسمية شيء من الأشياء مُصْطَلحين عليه فكنا نستدلّ بذلك على اصطلاحٍ قد كان قبلَهم. وقد كان في الصحابة رضي اللّه عنهم -وهم البُلَغاءُ والفصحاءُ- من النظر في العلوم الشريفة ما لا خفاءَ به وما عَلمناهم اصطلَحوا على اختراع لغة أو إحْدَاث لفظةٍ لم تتقدمهم، ومعلوم أنَّ حوادثَ العالَم لا تنقضي إلاّ بانْقضَائه ولا تزولُ إلاّ بزَواله، وفي كل ذلك دليلٌ على صحَّة ما ذهَبْنا إليه من هذا الباب». هذا كله كلام ابن فارس-رحمه الله.

وقال الزركشي فى البحر المحيط: قال أبو الفضل بن عبدان في «شرائط الأحكام» وتبعه الجيلي في «الإعجاز»: لا تلزمُ اللغةُ إلاّ بخمس شرائط:

أحدها: ثبوت ذلك عن العرب بسنَدٍ صحيح يُوجبُ العملَ.

الثاني: عدالةُ الناقلين كما تُعْتَبَرُ عدالتُهم في الشَّرعيات.

الثالث: أن يكون النقلُ عَمّن قولُه حُجَّة في أصل اللغة كالعرب العاربة، مثل: قحطان ومعدّ وعدنان، أمَّا إذا نقلوا عمَّن بعدهم بعد فَسَاد لسانهم واختلاف المولّدين فلاَ.

الرابع: أن يكون الناقلُ قد سَمعَ منهم حسّاً وأمَّا بغيره فلا.

الخامس: أن يسمع من الناقل حسّاً.

هذه الشروط: لابدَّ أن تكون ألفاظ اللغة، وقواعد اللغة، وطريقة نطق اللغة، وإعراب اللغة، كل ذلك ثابت بطريقة صحيحة عن العرب بسندٍ صحيح، وأن يكون الناقلون عنهم -أيْرواةاللغة- مثلرواةالحديثالشريف فى العدالة والضبط؛ لأنَّ

الموضوع خطير جداً، وليس لَعِباً ولاهزلاً، إذْ يترتب على اللغة تفسير وفهم كتاب الله وسُنَّة رسوله الكريم، فاللغة مرتبطة عندنا ارتباطاً وثيقاً بالدِّين والعقيدة.

إذن؛ فعلماء اللغة يقولون: «يجب النقل فقط عمن قوله حُجَّة فى أصل اللغة، كالعرب العاربة، مثل قحطان ومعد وعدنان، أمَّا إذا نقلوا عمَّن بعدهم بعد فَسَاد لسانهم واختلاف المولّدين فلاَ»! وهذه درجة في الدقة لم تصل إليها أيّ لغة فى العالم، ولذلك رفضوا الاستشهاد بشعر المولّدين، ولك أن تتخيّل أنّ هذا الحكم يشمل الفرزدق وجرير وأبي تمام والمتنبي، فكيف يكون الحال إذا تأخَّر جمع وتقعيد اللغة إلى عصر ابن تيمية، أو عصرنا؟.

فماذا فعل ابن تيمية؟

مِن المعلوم أنَّ ابن تيمية أقام عقيدته ورؤيته ومرجعيّته ومشروعه الفكري كله على أساس (إنكار المجاز) إنكاراً تاماً، وقد عرض رأيه وأطال في شرحه في كتاب (الفتاوى) حتى استغرق 179 صفحة، كما كتب عنه فصلاً كاملاً في كتابه (الإيمان) أنكر فيه المجاز، ورمى مخالفيه بالكذب حيناً، وبالجهل حيناً آخر!.

وهذا الأساس هو الذى يحمل البناء كله، فما الحُكْم إذا كان هذا الأساس باطلاً، ووهْماً لا أساس له؟ هل يجوز إقامة عقيدة كاملة على وهْم؟ هل يجوز الخروج على إجماع الأمة ومعاداة الأمة كلها من أجل فكرة واحدة، وهي «إنكار المجاز وحمل كل الألفاظ على الظاهر»؟ مع أنَّ الأمة كلها أجمعت على وجود المجاز في اللغة والقرآن طوال ثمانية قرون قبل ظهور ابن تيمية، ما عدا عالِمٍ أو اثنينْ، وبعد ابن تيمية لم يخرق أحدٌ الإجماع إلاَّ المقلِّدين له -فقط- لا غير!.

(يُرجَى التركيز على هذه الفكرة بالذات؛ لأنها أساس مذهب ابن تيمية كله).

أول مَن أُثِر عنه إنكار المجاز «أبو إسحاق الإسفراييني»، قال السيوطي فى المزهر: «قال أبو إسحاق الإسفراييني: «لامجاز في لغة العرب»»!.

وقد نقل الدكتور عبد العظيم المطعني فى كتابه -المجازفاللغةوالقرآنالكريم- ردَّالسيوطيعلىالإسفراييني، يقول: رد السيوطي يتلخص فى العناصر التالية:



١- التسـليم لأبيإسـحاق أنّ المجـاز لابـدّ فيـه مـن تقـدّم الحقيقـة عليـه، ولكـن التاريـخ غـير معلـوم عندنـا، والجهـل بالتاريـخ لا يـدلّ عـلى عـدم التقديـم والتأخـير.

٢- أنّ القـول بـأنَّ العـرب وضعـت الحقيقـة والمجـاز وضعـاً واحـداً قـول باطـل، فالأسـد لم يوضـع اسـم عـين للرجـل الشـجاع، بـل اسـم العـين فيـه هـو الرجـل ولا يطلـق عليـه -أسـد- إلاَّ مـع قرينـة صارفـة عـن إرادة المعنـى الأصـلي.

٣- نقـل السـيوطي أنَّ إمـام الحرمـين فى «التلخيـص»، والغـزالي فى «المنخول» شـكَّاً فى نسـبة هـذا القول لأبي إسـحاق الإسـفراييني.

وعلى الرغم من هذا النقد الذي أبطل هذه الشبهة فى إنكار المجاز فى اللغة العربية، ورغم هذا الشك فى نسبة هذا القول إلى أبي إسحاق، [مع أنّه هو الوحيد الذي نسب إليه هذا القول] إلاَّ أنَّ ابن تيمية أخذ هذا القول وجعله عقيدة يوالي عليها ويعادي عليها، ومن أجلها عادى كل علماء الإسلام، وسَفَّه كل مَن يخالفه!.

الشُبَه التي ابتدعها ابن تيمية لإنكار المجاز تماماً حتى يتوصل إلى حمل كل الألفاظ على «الظاهر» ومنع «التأويل» مطلقاً، فالكلام عنده له وضع واحد فقط لا يتغير:

الشُبهة الأولى: ادعاء أنّ أحداً من السلف لم يقل به، حيث يقول في كتاب الإيمان «أمَّا سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم، ولا من قدماء أصحاب أحمد، أنَّ في القرآن مجازاً، لا مالك ولا الشافعي ولا أبو حنيفة، إنّما اشتهر فى المائة الرابعة، وظهرت أوائله فى المائة الثالثة، وما علمته موجوداً فى المائة الثانية، اللهم إلاَّ أن يكون في أواخرها».

هذا الكلام كله غير صحيح على الإطلاق، وإذا أردنا أن نحصي أسماءَ العلماء من الصحابة والتابعين وتابعيهم والأئمة كلهم، لَمَا وَسِعنا الزمان ولا المكان، وهيَ

أسماء موجودة ومعلومة ومشهورة كشهرة الآثار الواردة عنهم في هذا المجال، ولذلك يقول الدكتور عبد العظيم المطعني: إنَّ العلماء ردّوا على منكري المجاز قبل ابن تيمية؛لأنّهم كانوا في مرحلة تقعيد القواعد وتأسيس العلوم، أمَّا ابن تيمية فلا يُنظَر إلى رأيه في هذا المقام بعد استقرار العلوم.

الشبهة الثانية: إنكار الوضع -حيث إنّ مستعملي المجاز يقولون بأنّ المجاز هو استعمال اللفظ فى غير ما وضِع له، وحتى يقطع عليهم ابن تيمية الطريق قال بإنكار الوضع الأول.

يقول المطعني: «وإنكار الوضع ابتدعه ابن تيمية ابتداعاً في هذا المقام، فلم نرَ أحداً قبله ممن نُسِبَ إليهم إنكار المجاز أنّهم أنكروا الوضع، وقد جاراه تلميذه ابن القيّم في هذا الأصل، وبهذا يكون الشيخ وتلميذه قد انفردا بهذا القول، فعلماء الأمة كلهم في وادٍ، وهما في وادٍ آخَر!.

وهذه الشبهة فاسدة من ثلاث جهات: تفرُّد ابن تيمية بها، أنَّ علماء الأمة سلفاً وخلفاً مجمعون على الوضع الأول ما عدا ابن تيمية وتلميذه، أنَّ ابن تيمية نفسه قد أقرَّ بالوضع في مواضع كثيرة من مؤلفاته، كما أقرَّ بالمجاز صراحة بلفظه ومعناه! وتلميذه ابن القيّم رجع عن إنكار المجاز في كتابه (الفوائد) بعدما راجع أقوال البلاغيين، وتفهّم رؤيتهم في المسألة!.

الشبهة الثالثة: إنكار الاستعمال المطلق من كل القيود.

فقد أنكر الاستعمال المطلق من كل القيود؛ ليهدم الأسس التي استند إليها مثبتو المجاز، وذلك حين رآهم يقولون:إنّ المعنى المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق هو المعنى الوضعي الحقيقي، وحين يقيد اللفظ بقرينة يكون مجازاً، فقال: إنّ الألفاظ كلّها محفوفة بالقرائن فإمَّا أن تُعدّ كلها حقيقة، وإمَّا أن تُعدّ كلها مجازاً، واعتبار بعضها حقيقة وبعضها مجازاً تحكّم ظاهر. [هذا رأيه]

-وهذه الشبهة مردودة فى مكانها مِن كُتُب العلماء.

الشبهة الرابعة: أنه ردَّ شواهد المجاز في اللغة والقرآن.



يقول الدكتور المطعني: تفرَّد ابن تيمية بهذه الشُبهة وتبعه تلميذه ابن القيم وانفردا بها، وخالفا بها علماء الأمة، وفيها سوَّى ابن تيمية بين قولنا [رأس الأمر] و[رأس الإنسان].

الخلاصة: إنَّ ما فعله ابن تيمية هو: التشكيك في الثوابت، والمسلَّمات التى أجمعت عليها الأمة، بهدف شقّ مذهب له في الأسماء والصفات بحملها على الحقيقة، الذي هو (التجسيم) ولكن فى صورة مواربة متدثِّرة بدثار السلف، ودعوى الالتزام بالكتاب والسنَّة.

ونحن نتساءل: ما الحكم إذا كان هو ينكر المجاز، والمجاز يملأ القرآن وهو سِر مِن أسرار إعجازه اللغوي.

- ما الحكم إذا كان يحمل النصوص على الظاهر وهي لا تحتمل الحمل على الظاهر؟.
- ما الحكم إذا كان ينكر القرينة وهي موجودة وواضحة للعيان، ولا يمكن تجاهلها؟.
- ما الحكم إذا كان ينكر المجاز، واستعمل هو المجاز في كل كُتبه وكلامه، سواءاً سمَّاه مجازاً أوْ لم يُسمِّه؟
- ما الحكم إذا أنكر الوضع الأول للغة العربية، وهذا الوضع الأول من أساسيات اللغة وثوابتها؟
- ما الحكم إذا كان ابن تيمية بعمله هذا قد اخترع لغة خاصة به؟ أو وضع لنفسه قواعد لغوية خاصة به يلوي بها أعناق القرآن والسنَّة؛ لتوافق هذه القواعد؟ ثم يجزم بضرورة حمل النصوص على الظاهر وعدم التأويل بناءً على قواعده الخاصة؟.
- هذا هو التناقض بعينه، وهذا هو إنكار الواضح الصريح، وهذا هو هدم الثوابت والمسلَّمات.
- ما الظنُّ لو قام كل عالِمٍ من علماء المسلمين بعمل قواعد لغوية

خاصـة بـه وفـرَّع عليهـا الفـروع، وأرجـع إليهـا نصـوص الكتـاب والسـنَّة؟ وتحاكـم إليهـا، وجعـل عقيـدة الإسـلام قائمـة عليهـا؟.

هل فعل ذلك أحد من علماء اللغة الذين وضعوا قواعدها، وكتبوا المعاجم الطوال والقصار فيها؟ وأفنوا أعمارهم في ترتيبها والحفاظ عليها؟.

ملحوظـــة: لعلَّ جهل ابن تيمية بدلالات اللغة ومراميها؛ جعله يقولبالتشبيه والتجسيم، ويذهب بالكلام إلى غير مرادهِ؛ مما أردى بهِ إلى الهاوية، وزجَّ بهِ إلى غياهب السجن والمنافي!.

ســــؤال: لماذا لم يشتغِل العلماء الذين جاءوا بعد ابن تيمية بالردّ على جنايتهِ على اللغة؟.

لأنَّه ليس من علماء اللغة؛ ولأنّه لا يُلتفت إليه في هذا المجال، ولأنّه خرق الإجماع المستقر منذ قحطان ومعد وعدنان!.



(الخطيئـة التاسعـة)

أخطاء «ابن تيميـة» في حق آل البيـت

هل تدري لماذا يحتفي أدعياء السلفية وغلمان الوهابية بكتاب ابن تيمية (منهاج السنَّة النبوية)؟ بلْ يكاد يكون مرجعهم الوحيد الذي يتعبّدون به، بلْ ويُقدِّمونه على أيّ كتاب آخَر!.

نعم؛ إذا عُرِفَ السبب بطلَ العجب!.

فهذا الكتاب الموسوم بــ(منهاج السنَّة) هو أسوأ كتاب خطَّته أنامل بشر، بسبب الافتراءات والكذب، والغلوّ والشطط الذي اكتظَّت به صفحاته! فهو لا يقلُّ سوءاً عن كتاب (التلمود) الذي يؤمن به غلاة اليهود والمارقون منهم!.

قال ابن حجر في «فتح الباري»: (إنَّ ابن تيمية ألَّف كتاباً بعنوان «الرد على ابن المطهَّر الحلِّي» وهو المشهور كذباً وزوراً بـ(منهاج السنَّة النبوية) وهذا تدليس

على ابن تيمية!)[1].

ويشتمُّ من ردود ابن تيمية الحادَّة وغير المنطقية؛ أنَّ «ابن المُطهَّر» كان لديه من الحجج والبراهين التي أربكتْ ابن تيمية، بلْ أخرجته عن الموضوعية العلمية، أوْ يمكن القول إنَّ ابن تيمية قابل الغلوّ بغلوّ أشد!.

وكثير من العلماء -مِن أسف- لمْ يتتبعوا هذا الكتاب «منهاج السنة»، فكمْ من عالمٍ، قال: لمْ يقل ابنُ تيمية كذا وكذا -منهم ابن كثير- والعجيب أن يكون ما نفاه ثابتاً من كلام ابن تيمية في أكثر من موضعٍ من كتبه!.

وفي اعتقادنا؛ أنَّ أفضل من فنَّد هذا الكتاب بمنهج علمي؛ العلاَّمة الدكتور محمود صبيح. إذْ يقول: وما كنَّا نتمنى لابن تيمية أن يُوصَف بالمدلِّس أوْ المخادع؛ بسبب ما احتواه كتابه (منهاج السنَّة) من المغالطات، والمتناقضات، والتلفيق، بلْ إنّ هذا الكتاب كفيل بأن يصف ابن تيمية بـ(القصور العلمي)، فلم يكن منطقياً ولا مقنِعاً في كثير من آرائه التي بثّها في كتابه![2].

فليس من الصواب أن يكون الردّ على (المخالف) بالانتقاص من قدر آل البيت عليهم السلام، والغضّ من مكانتهم، عن طريق الاستدلال الفاسد! كتحريمه لزيارة الروضة الشريفة، والنهي عن التوسل بالنبيّ عليه السلام، وادعاءه بأنَّ الكعبة أفضل من النبيّ، وإنكاره مناقب السيدة فاطمة بنت النبيّ، وتقليل فضائل الإمام عليّ، وطعنه في خلافة الإمام عليّ، واتهامه بالفساد، وغير ذلك!.

فمثلاً؛ نراه يُقلِّل مِن زهد وعِلْم الإمامينْ: الحسن والحسين (رضي الله عنهما) بمنطق فاسد، إذْ يقول في منهاجه: «وأمَّا كونهما -الحسن والحسينْ- أزهد الناس، وأعلمهم في زمانهم، فهذا قول بلا دليل». ثم نراه يقول: وإنْ كان -الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، فأبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة، وهذا

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج7، ص271.

(2) أخطاء ابن تيمية في حق رسول الله وأهل بيته.

الصنف أكمل من هذا الصنف»[1]. وقد نسي ابن تيمية أنّ الجنة ليس فيها كهول! ولمْ يُقدِّم دليلاً على أنَّ (الشيخيْن) سيدا كهول أهل الجنة!.

في ذات الوقت يثبت ابن تيمية في كتابه «الجواب الصحيح»: أن «الصحابي أبا عبيدة بن الجراح؛ أزهد الخلق في الأموال وأعبدهم للخالق، وأرحمهم للمخلوق، وأبعدهم عن هوى النفس»[2]! فما دليل ابن تيمية على صحة كلامه؟!.

إنكار ابن تيمية خصوصية تقدّم نبوة النبيّ قبل جميع الأنبياء:

قد أنكر ابنُ تيمية خصوصية تقدم نبوّة النبيّ ﷺ قبل جميع الأنبياء، بما فيهم آدم، صارفاً معنى قول النبيّ ﷺ (كنتُ نبياً، وآدم بين الروح والجسد) من كونه كان نبياً بحقيقة من الحقائق تقصر عن فهمها العقول. والعجيب من نفي ابن تيمية وابن القيم للحقيقة المحمدية، مع ادّعاء ابن القيم ما ادّعاه في ابن تيمية، حيث قال في قصيدته النونية:

فاقرأْ تصانيفَ الإمام حقيقةً شيخ الوجود، العالِمَ الربَّاني!

أعني أبا العباس أحمدَ ذلك البحرُ المحيطُ بسائر الخِلجانِ!

ترى؛ لوْ قال مُحبٌّ لرسول الله ﷺ هذه الجملة؛ ماذا كان ردَّ أتباع ابن تيمية عليه؟.

بالطبع؛ لقالوا: أين دليلكم؟! هذا إطراء يُفضي إلى الشرك.. ولا حول ولا قوة إلاَّ بالله!.

والحاصل: أنَّ ابن تيمية خالف في هذه المسألة أئمة المسلمين، بما فيهم الإمام أحمد بن حنبل -وهو إمامه كما يزعم- حيث سُئلَ عبد الله ابن الإمام أحمد عن معنى قول النبيّ: «كنتُ أولَّ النبيين». فقال الإمام أحمد: (يعني خَلْقاً).

بلْ تعدَّى ابن تيمية مخالفته بعدم إثبات خصوصية النبيّ بذلك، إلى أن قال: (إنَّ من قال: إنَّ الرسول كان نبياً وآدم بين الروح والجسد، بأيّ معنى غير معنى

---

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج4، ص41.

(2) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج6، ص153.



-كُتِبتُ- فهو كافر باتفاق المسلمين)!.

لا ندري من أين أتى ابن تيمية باتفاق المسلمين، مع أنَّ الحديث واضح بقولهe: (كنتُ نبياً وآدم بين الروح والجسد)، وتَجَاهَلَ ابن تيمية أحاديث ثابتة لمْ يذكرها أصلاً، وثبت فيها أنَّ رسول الله سُئل: «متى بُعِثتْ»؟ و«متى جُعِلتْ» و«متى وجبتْ» الذي رواه أبو هريرة، و«متى استُنبِئتْ»؟ من ما لا يقلّ عن ثلاثة من الصحابة كميسرة الفجر، وابن أبي الجدعاء، وغيرهم.

هلْ نسيَ «ابن تيمية» أمْ تناسى أنَّ هذا الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده تحت رقم (59/5)، والإمام البخاري في التاريخ الكبير برقم (374/7) و(1606). والحافظ ابن حجر، والهيثمي، وأقره الذهبي، والسيوطي، وأبو نعيم في الحلية، وابن سعد في الطبقات الكبرى، وعبد الله ابن الإمام أحمد في السُّنَّة، وصحَّحه الألباني!.

ولماذا لمْ يذكر ابن تيمية -ولوْ مرة واحدة- بقيّة الألفاظ التي ورد بها الحديث، وهي: (متى بُعِثتْ، ومتى جُعِلتْ، ومتى استُنبِئتْ) ولوْ كانت وردت بأسانيد ضعيفة لأقام الدنيا ولمْ يقعِدها، وتجاهلها تماماً.

طعن ابن تيمية في خلافة الإمام عليّ عليه السلام :

قال ابن تيمية في كتابه «منهاج السنّة»: «لم يتمكن أحد منهم -آل البيت- من الإمامة إلاَّ عليّ بن أبي طالب، مع أنَّ الأمور استصعبتْ عليه، ونصف الأمة أو أقل أو أكثر»[1]. وقال أيضاً: «إنّ ولاية عثمان كان فيها من المصالح والخيرات ما لا يعلمها إلاَّ الله، وما حصل فيها من الأمور التي كرهوها إلاَّ كتأمير بعض بني أمية وإعطائهم بعض المال ونحو ذلك، فقد حصل من ولاية مَن بعده ما هو أعظم من ذلك من الفساد، ولم يحصل فيها من الصلاح ما حصل في إمارة عثمان»[2]. وقال أيضاً في المنهاج: «فلم يزهِر في خلافته -الإمام عليّ-

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج4، ص105.

(2) م.ن، ج6، ص156-157.

دين الإسلام»[1]. وقال أيضاً في منهاجه: «ومن المعلوم أنّ الخلفاء الثلاثة اتفق عليهم المسلمون، وكان السيف في زمانهم مسلولاً على الكفار، مكفوفاً عن أهل الإسلام، وأمَّا عليٌّ فلم يتفق المسلمون على مبايعته، بلْ وقعت الفتنة تلك المدة، وكان السيف في تلك المدة مكفوفاً عن الكفّار، مسلولاً على أهل الإسلام، وهو تركُ لذِكر أئمة الخلافة التامة الكاملة، واقتصار على ذِكر الخلافة التي لمْ تتم، ولم يحصل مقصودها»[2]. وقال أيضاً في منهاجه: «فإنْ قيل عليٌّ كان مجتهداً في ذلك، معتقداً أنّه بالقتال يحصل الطاعة، قيل: فإذا كان مثل هذا الاجتهاد مغفوراً، مع أنّه أفضى إلى قتل ألوفٍ من المسلمين، بحيث حصل الفساد، ولم يحصل المطلوب من الصلاح، أفلاَ يكون الاجتهاد في قتل واحدٍ لوْ قُتِل لحصل به نوع المصلحة من الزجر عن الفواحش اجتهاداً مغفوراً، مع أنَّ ذلك لم يقتله، بلْ همَّ به وتركه»[3]. وقال أيضاً في منهاجه: «ولمْ يحصل بالقتال لا مصلحة الدين ولا مصلحة الدنيا، ولا قُوتِلَ في خلافته كافر، ولا فرح مسلم»[4]. وقال كذلك في منهاجه: «وعليٌّ رضي الله عنه لمْ يخص أحداً من أقاربه بعطاء، لكن ابتدأ بالقتال لمن لم يكن مبتدئاً بالقتال، حتى قُتِلَ بينهم ألوفٌ مؤلفة من المسلمين. وإنْ كان ما فعله هو متأوِّل فيه تأويلاً، وافقه عليه طائفة من العلماء، وقالوا: إنّ هؤلاء بغاة، والله تعالى أمر بقتال البغاة، بقوله: (فقاتلوا التي تبغي) لكن نازعه أكثر العلماء»[5]. وقال ابن تيمية أيضاً في منهاجه: «ومن ظنَّ أن هؤلاء الإثني عشر هم الذين تعتقد الرافضة إمامتهم، فهو في غاية الجهل، فإنَّ هؤلاء ليس فيهم من كان له سيف إلاَّ عليّ بن أبي طالب، ومع هذا

---

(1) م.ن، ج4، ص117.

(2) م.ن، ج4، ص161-162.

(3) م.ن، ج6، ص48.

(4) م.ن، ج7، ص454.

(5) م.ن، ج8، ص231-233.

فلم يتمكّن في خلافته من غزو الكفار، ولا فتح مدينة، ولا قتل كافراً»[1].

وها نحن نتعجّب من كلام ابن تيمية الذي يُكذِّبه التاريخ الموثَّق ويرفضه المنطق السليم؛ فكيف يتجاهل ما أخرجه البخاري في صحيحه: عن ابن عباس أنّ النبيّ ﷺ قال: «ويح عمَّار، تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار»[2].

قال الحافظ ابن حجر في الإصابة: «وظهر بقتل عمَّار أنَّ الصواب كان مع عليّ، واتفق على ذلك أهل السنَّة، بعد اختلاف كان في القديم، ولله الحمد»[3].

وقد أخرج الطبراني في الكبير عن جري بن سمرة قال: «لمَّا كان من أهل البصرة، الذي كان بينهم وبين عليّ بن أبي طالب، انطلقتُ حتى أتيتُ المدينة، فأتيتُ ميمونة بنت الحارث -زوجة النبيّ ﷺ- فسلَّمتُ عليها.. فقالت: ما جاء بك؟ قلتُ: كان بين عليّ وطلحة الذي كان، فأقبلتُ فبايعتُ علياً، قالت: فالْحق به، فو الله ما ضَلَّ، ولا ضُلَّ به، حتى قالتها ثلاثاً»[4].

افتراء ابن تيمية على أمير المؤمنين علي عليه السلام :

عقد ابن تيمية مقارنة بين أصحاب الرسول، فقال في منهاج السنة: «ولم يكن كذلك عليٌّ، فإنَّ كثيراً من الصحابة والتابعين يبغضونه ويسبونه ويقاتلونه»[5].

يقول الدكتور صبيح: «إنَّ حب ابن تيمية لتنقيص الإمام عليّ وتهوين قدره، هو الذي جعله يتخيّل أنّ كثيراً من الصحابة والتابعين كانوا يبغضونه ويسبونه!.

وكيف لا يحبونه، وهم يعلمون قول النبيّ لعليّ رضي الله عنه: «لا يحبك إلاَّ مؤمن، ولا يبغضك إلاَّ منافق» (أخرجه مسلم، وأحمد، والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان وابن أبي شيبة وابن أبي عاصم، وابن عبد البر)!.

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج8، ص241-243.
(2) البخاري، صحيح البخاري، ج1، 172؛ ج3، ص1035.
(3) ابن حجر، الإصابة، ج4، ص566.
(4) الطبراني، المعجم الكبير، ج24، ص9.
(5) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج7، ص138.

وكيف يبغضه الصحابة، وقد روى البخاري قول النبيّ: «أنت مني وأنا منك»!.

وكيف يبغضونه وهم الذين رووا كما جاء في الصحيحين عنه ﷺ: «أمَا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلاَّ أنّه لا نبوة بعدي»!.

كذلك هم الذين رووا: «مَن كنتُ مولاه فعليّ مولاه» وهو حديث متواتر!.

وكيف يبغضونه ويسبونه، وقد قال النبيّ ﷺ -كما في البخاري ومسلم وغيرهما- يوم خيبر: «لأعطينَّ الرايةَ غداً لرجل، يفتح الله على يديه، يحب اللهَ ورسوله، ويحبه اللهُ ورسوله». فبات الناس ليلتهم أيّهم يُعطى، فغدا كلهم يرجونه، فقال النبي عليه السلام: أين عليٌّ؟ فقيل: يشتكي عينيه، فبصق الرسول ﷺ في عينيه، ودعا له، فبرأ كأنْ لم يكن به وجع. وزاد مسلم في روايته من قول عمر بن الخطاب: ما أحببتُ الإمارة إلاَّ يومئذٍ»!.

فمَنْ مِنْ الصحابة كان يبغض علياً ويسبّه بعد قول النبيّ ﷺ فيه ما قال.

أمَّا قتال بعض الصحابة لعليّ، فمعلوم أنّ السيدة عائشة، ندمت على ذلك عندما سمعت كلاب الحوأب تنبح عليها. وهناك آثار كثيرة في تذكير الإمام عليّ لتذكير طلحة والزبير بما قاله النبيّ ﷺ للزبير «أتحبه، فإنك تقاتله وأنت له ظالم». وهناك العديد من الآثار تفيد أنّ الزبير وطلحة أرادا الرجوع من موقعة الجمل، فقُتِلا أثناء رجوعهما.

وإذا كان ابن تيمية يعرف من التابعين مَن أبغضوا علياً وسبوه، فليُسمِّ لنا طائفة منهم. والحق أنّه لم يكن ذلك إلاَّ من الخوارج، وهم مَنْ هم؟ فهل الخوارج هم سلف ابن تيمية؟!.



ابن تيمية ينفي حديث المؤاخاة بين النبيّ ﷺ وعليّ عليه السلام

قال ابن تيمية في منهاج السنة: «إنّ أحاديث المؤاخاة لعليٍّ كلها موضوعة، والنبي ﷺ لمْ يؤاخِ أحداً، ولا آخى بين مهاجري ومهاجري، ولا بين أبي بكرٍ وعمر، ولا بين أنصاري وأنصاري، ولكن آخى بين المهاجرين والأنصار في

أول قدومه المدينة»[1]. وقال في مجموع الفتاوى أيضاً: «وأمَّا قوله (مَنْ كنتُ مولاه فعليّ مولاه، اللهمَّ والِ من والاه) فهذا ليس في شيء من الأمهات، إلاَّ في الترمذي! وليس فيه إلاَّ «من كنتُ مولاه فعليّ مولاه». وأمَّا الزيادة فليست في الحديث، وسئل عنها الإمام أحمد فقال: زيادة كوفية، ولا ريب أنّها كذب، ثم قال: وكذلك قوله: «اللهمَّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه» مخالف لأصل الإسلام. فإنَّ القرآن قد بيّن أنّالمؤمنين إخوة مع قتالهم، وبغي بعضهم على بعض. وقوله «من كنتُ مولاه فعليّ مولاه» فمن أهل الحديث من طعن فيه كالبخاري وغيره، ومنهم من حسَّنه»[2].

كذلك أكدَّ ابن تيمية في منهاجه هذا المعنى بقوله: «إنَّ هذا اللفظ وهو قوله (اللهمَّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله) كذب باتفاق أهل المعرفة بالحديث»[3]!.

أمَّا بالنسبة للمؤاخاة، فيكفي ما أخرجه البخاري[4] ومسلم[5] في صحيحيهما، وغيرهما عن سعد بن أبي وقاص، قال: قال رسول الله ﷺ لعليّ: (أنتَ مني بمنزلة هارون من موسى، إلاَّ أنّه لا نبيَّ بعدي). والدلالة واضحة. أمَّا حديث (من كنت مولاه فعليٌّ مولاه) فقول ابن تيمية فيه «فمن أهل الحديث من طعن فيه كالبخاري وغيره، ومنهم من حسَّنه». فيعدّ نوعاً من أنواع التدليس، فالبخاري طعن في رواية إسماعيل بن نشيط العامري، وسهم بن حصين الأسدي، وعثمان بن عاصم أبي حصين الأسدي، فأين بقية الروايات عن ثلاثين من الصحابة؟! كما قال العجلوني في كشف الخفاء[6]. وقال العجلوني أيضاً: الحديث متواتر أوْ

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج7، ص359-361.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص417-418.

(3) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج7، ص55.

(4) راجع: البخاري، صحيح البخاري، ج3، ص1359؛ ج4، ص1602.

(5) راجع: مسلم، صحيح مسلم، ج4، ص1870-1871.

(6) راجع: العجلوني، كشف الخفاء، ج2، ص361.

مشهور. وقال الحافظ ابن حجر في الفتح: «وأمَّا حديث (مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، فقد أخرجه الترمذي والنسائي، وهو كثير الطرق جداً، وقد استوعبها ابن عقدة في كتاب المفرد، وكثير من أسانيدها صِحاحٌ وحِسان. وانظر إلى جملة ابن تيمية كالبخاري وغيره؛ تعلم مدى الأسلوب النفسي الذي يتبعه ابن تيمية مع العوام والغوغاء! وأمَّا قوله «ومنهم من حسَّنه» تدليس شديد وتمويه، فهو يوحي بأنّ العلماء لمْ يصححوه، وأنه ينزل درجةً عن الحسن إنْ اعترفوا به!»[1].

ولا ندري لماذا لم يحترم ابن تيمية إمامه -المفترض- أحمد بن حنبل تجاه حكمه على هذه الأحاديث، بدلاً من تكذيب أحاديث النبيّ ﷺ؟! فقد ورد في كتاب السنَّة للخلاَّل أنّ أبا بكر المروزيّ سأل أحمد بن حنبل عن قول النبيّ لعليّ: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى) إيش تفسيره؟ قال: «اسكت عن هذا، لا تسأل عن ذا، الخبر كما جاء»! وأنّ أبا طالب سأل أحمد بن حنبل عن قول النبيّ ﷺ لعليّ: (مَنْ كنتُ مولاه فعليّ مولاه) ما وجهه؟ قال أحمد: «لا تكلَّم في هذا، دعْ الحديث كما جاء»[2]!.

ومما يدلّنا على تدليس وتغرير ابن تيمية، قوله: «ليس في شيء من الأمهات إلاَّ في الترمذي». فقد رأينا أنَّ الحديث مرويّ عند أحمد والنسائي وابن ماجة وغيرهم عن عدة من الصحابة!.

وأمَّا قوله «إنّ الزيادة كذب، وقول ابن تيمية أيضاً كذبٌ باتفاق أهل المعرفة بالحديث» -يعني قوله ﷺ (اللهمَّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله).

يقول الدكتور صبيح: إنّ هذا هو أحد كذبات وتهويلات ابن تيمية! فمن أين نقل هذا الاتفاق؟ وهل من صححه ممن أخرجه ورواه مثل ابن حِبَّان، والحاكم، والضياء المقدسي، وغيرهم، ممن ولِد ومات قبل ابن تيمية بقرون عدّة ليسوا

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج4، ص74.

(2) الخلاّل، السنة، ج2، ص347-348.



من أهل المعرفة بالحديث، وابن تيمية -وحده فقط- هو أهل المعرفة بالحديث والعلم؟! أمَّا لفظ (اللهمَّ والِ من والاه وعادِ من عاداه) فقد أخرجه أحمد (118/1، 119، 152)، والنسائي (132/5 ، 134، 136، 154)، وابن أبي شيبة (6/ 366، 368)، وابن حِبَّان (15/ 376)، والطبراني في الصغير (119/1) والبزار (133/2، 235)، (35/3)، والضياء في المختارة (105/2، 106) عن عليّ بن أبي طالب. وأحمد (281/4، 368، 370، 372)، (370/5)، والنسائي (45/5) والطبراني في الكبير (166/5) والحاكم (118/3) وابن أبي عاصم في السنة (566/2) عن زيد بن أرقم. وأحمد (218/4) وابن أبي شيبة (372/6) عن البراء. والطبراني في الكبير (180/3) عن حذيفة بن أُسيْد الغفاري. وأبو يعلى (307/11) والطبراني في الأوسط (24/2) عن أبي هريرة. والنسائي (135/5) وابن ماجة (45/1) والحاكم (126/3) عن سعد. والبزار (171/3) والحاكم (419/3) عن طلحة بن عبيْد الله.

السـؤال: أكلُّ هؤلاء رووا كذباً على النبيّ ﷺ؟!.

أمَّا مَن أخرج زيادة (عادِ مَن عاداه، وانصر مَن نصره، واخذل مَن خذله) فهم: الإمام أحمد (84/1، 119) والبزار (30/3) وصحح الضياء المقدسي هذه الرواية (74/2) والهيثمي.

وأمَّا قول ابن تيمية «وكذلك قوله (اللهمَّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه) مخالفٌ لأصل الإسلام»! فيدل على مدى ما في نفسية ابن تيمية تجاه الإمام عليّ -رضوان الله عليه!.

ونسأل ابن تيمية: ما هو هذا الأصل من أصول الإسلام الذي خالفه قول النبيّ ﷺ (اللهمَّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه) هل هو الصلاة أم الزكاة أم الحج؟!.

من أسف؛ إنَّ كلام ابن تيمية هذا يفتح الباب على مصراعيه للزنادقة، فكلما لا يروق له حديث ثابت عن رسول الله ﷺ؛ فإنّه يقول: هذا الحديث مخالِف لأصل الإسلام!.

ونقل هنا كلام الحافظ ابن حجر في فتح الباري: حيث قال: «وأنكر ابن تيمية في كتاب الرد على ابن المطهّر الحلّي المؤاخاة بين المهاجرين، وخصوصاً مؤاخاة النبيّ ﷺ لعليّ، قال: لأنَّ المؤاخاة شُرِعتْ لإرفاق بعضهم بعضاً، ولتأليف قلوب بعضهم على بعض، فلا معنى لمؤاخاة النبيّ لأحدٍ منهم، ولا لمؤاخاة مهاجريّ، وهذا ردٌّ للنص بالقياس، وإغفال عن حكمة المؤاخاة؛ لأنّ بعض المهاجرين كان أقوى من بعض بالمال والعشيرة والقوى، فآخى الرسول بين الأعلى والأدنى؛ ليرتفق الأدنى بالأعلى، ويستعين الأعلى بالأدنى، وبهذا تظهر مؤاخاته ﷺ لعليّ؛ لأنّه هو الذي كان يقوم به -عليّ- من عهد الصِّبا من قبل البعثة، واستمر، وكذا مؤاخاة حمزة وزيد بن حارثة؛ لأنَّ زيداً مولاهم، فقد ثبت أخوتهما وهما من المهاجرين. وسيأتي في عُمرة القضاء قول زيد بن حارثة: إنّ بنت حمزة بنت أخي»[1]!.



كما أخرج الحاكم، وابن عبد البر عن أبي الشعساء عن ابن عباس: آخى النبيّ ﷺ بين الزبير وابن مسعود، وهما من المهاجرين. كما أخرجه أيضاً الضياء في المختارة من المعجم الكبير للطبراني، مع العلم أنّ ابن تيمية أقرَّ بأنّ أحاديث المختارة أصح وأقوى من أحاديث المستدرَك!.

قال ابن تيمية في منهاجه: «من اعتقد في بعض الصحابة اعتقاداً غير مطابق، وظنَّ فيه أنّه كان كافراً، أوْ فاسقاً، فأبغضه لذلك كان جاهلاً ظالماً. ولم يكن منافقاً، وهذا مما يبيَّنُ به ما يُروى عن بعض الصحابة كجابر أنّه قال: «ما كنا نعرف المنافقين على عهد النبيّ إلاَّ ببغضهم عليّ بن أبي طالب، فإنَّ الله -عزَّ وجل- قد ذكر في سورة التوبة وغيرها من علامات المنافقين وصفاتهم أموراً متعددة، ليس في شيء منها بغض عليّ، كقوله تعالى (ومنهم من يقول ائذنْ لي ولا تفتني، ألاَ في الفتنة سقطوا)»[2].

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج7، ص271.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج7، ص149.



يبدو أنَّ ابن تيمية نسيَ ما أخرجه مسلم عن زر، قال: قال عليّ: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، إنّه لعهد النبيّ الأمي صلى الله عليه وآله وسلم إليَّ: ألاَّ يحبني إلاَّ مؤمن ولا يبغضني إلاَّ منافق». أخرجه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان وابن أبي شيبة وابن أبي عاصم وابن عبد البر. كما روى طائفة من الصحابة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لعليّ (لا يحبك إلاَّ مؤمن ولا يبغضك إلاَّ منافق).

(الخطيئــة العاشــرة)

تزوير ابن تيمية لحقائق التاريخ

جاء في كتاب (التوفيق الرباني في الرد على ابن تيمية الحراني): تحت عنوان «افتراء «ابن تيمية» على الإمام علي عليه السلام ما يأتي: قال الحافظ بن حجر في (الدرر الكامنة): «ابن تيمية خطَّأ أمير المؤمنين عليّ -كرَّم اللهُ وجهه- في سبعة عشر موضعاً خالف نص الكتاب، وإنَّ العلماء نسبوه إلى النفاق لقوله هذا في عليّ كرم الله وجهه، ولقوله أيضاً فيه إنّه كان مخذولاً، وإنّه قاتل للرياسة لا للديانة، فمن شاء فليراجع قول ابن حجر في الدرر الكامنة[1]. وقد ذكر ابن تيمية في حق عليّ في كتابه منهاج السنَّة، ما نصه: «وليس علينا أن نبايع عاجزاً عن العدل علينا ولا تاركاً له، فأئمة السنَّة يُسلِّمون أنّه ما كان القتال مأموراً به لا واجباً ولا مستحباً»[2]. وذكر في نفس الكتاب بعد كلام، ما نصّه: «فلا رأي أعظم ذماً مِن رأيٍ أُريقَ به دم ألوف مؤلفة من المسلمين، ولم يحصل بقتلهم مصلحة للمسلمين لا في دينهم ولا في دنياهم، بل نقص الخير كما كان وزاد الشر على ما كان...»[3]. قوله: (إنه ما كان القتال مأموراً به لا واجباً ولا مستحبا) هذا غير صحيح، وهو مخالف لِمَا رواه النسائي بالإسناد الصحيح في الخصائص عن عليّ -رضي الله عنه- أنه قال: (أمرتُ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين)، فالناكثين هم الذين

(1) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج1، ص114.
(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص203.
(3) م.ن، ج3، ص156.

قاتلوه في وقعة الجمل، والقاسطين هم الذين قاتلوه في صفين، والمارقين وهم الخوارج، وهذا الحديث ليس في إسناده كذاب ولا فاسق كما زعم ابن تيمية. ثم إنَّ علياً خليفة راشد واجب الطاعة على المؤمنين؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾. وقد ذكر الإمام أبو القاسم الرافعي -محرّر المذهب الشافعي-: «وثبت أنّ أهل الجمل وصفين والنهروان بغاة». وقد أثبتها الحافظ ابن حجر في (تلخيص الحبير) فقال بعد إيرادها: هو كما قال. ويدل عليه: أمرتُ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين. رواه النسائي في الخصائص والبزار والطبراني. والقاسطين أهل الشام؛ لأنّهم جاروا عن الحق في عدم مبايعته. ومثله ذكر الحافظ في الفتح[1]، وقد ثبت أنّ من قاتل علياً كانوا بغاة. وأما قوله: (إنّه لم يحصل بقتلهم مصلحة للمسلمين لا في دينهم ولا في دنياهم) فهو باطل، فقد روى الحاكم في المستدرك، وابن حبان في صحيحه، والنسائي في الخصائص: أنّ الرسول ﷺ قال: «إن منكم مَن يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلتُ على تنزيله» فقال أبو بكر: أنا يا رسول الله؟ قال: لا، قال عمر: أنا يا رسول الله؟ قال: لا، ولكنه خاصف النعل (وكان عليّ يخصف النعل). فالرسول زكىَّ قتال عليٍّ في جميع الوقائع، ومن قاتله كان عاصياً، ويؤيّد هذا الحديث الذي رواه. أنّ النبيّ ﷺ قال للزبير: «إنّك لتقاتلنه وأنت ظالم له»، فالزبير -مع جلالة قدره- ظلم ولكنه ندم ورجع. ثم يرد قوله هذا الحديث المتواتر الذي رواه البخاري: «ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم للجنَّة ويدعونه إلى النار». فعمَّار الذي كان في جيش عليّ كان داعياً إلى الجنة بقتاله مع علي، فعلي داع إلى الجنة بطريق الأولى، وعمَّار ما نال هذا الفضل إلاَّ بكونه مع علي، فهو وجيشه دعاة إلى الجنة ومقاتلوهم دعاة إلى النار، فلو لم يكن إلاَّ حديث البخاري لكفى في تكذيب ابن تيمية. فكيف يقول: «إنَّ القتال لا واجباً ولا مستحباً»، والرسولe زكىَّ قتال عليّ في جميع الوقائع، وكيف يقول «إنه لم يحصل بقتلهم مصلحة للمسلمين لا في

(1) راجع: ابن حجر، فتح الباري، ج13، ص57.

دينهم ولا في دنياهم»، وعليّ كان داعياً إلى الجنة، ومن قاتل معه فله أجر ومن خالفه فهو باغٍ ظالم.

فائدة في الثناء على علي في حروبه الثلاثة: ذكر في كتاب الفرق بين الفرق،مانصه: «وقالوا بإمامة علي في وقته، وقالوا بتصويب عليّ في حروبه بالبصرة وبصفين وبنهروان. وقالوا بأنَّ طلحة والزبير تابا ورجعا عن قتال علي، لكن الزبير قتله عمرو بن جرموز بوادي السباع بعد منصرفه من الحرب، وطلحة لمَّا هَمَّ بالانصراف رماه مروان بن الحكم -وكان مع أصحاب الجمل- بسهمٍ فقتله. وقالوا: إنَّ عائشة -رضي الله عنها- قصدت الإصلاح بين الفريقيْن فغلبها بنو ضبة والأزد على رأيها، وقاتلوا علياً دون إذنها حتى كان من الأمر ما كان[1].

فائدة: «ويح عمار تقتله الفئة الباغية»: قال القاضي في (شرح المصابيح) يريد به معاوية وقومه. وهذا صريح في نفي طائفة معاوية الذين قتلوا عمار -رضي الله عنه- في وقعة صِفِّين، وإنَّ الحق مع عليّ -رضي الله عنه- وهو من الإخبار بالمغيبات، يدعوهم أيْ: عمار -رضي الله عنه- يدعو الفئة وهم أصحاب معاوية الذين قتلوا بوقعة صفين في الزمان المستقبل إلى الجنة، أيْ: إلى سببها وهو طاعة الإمام الحق، ويدعونه إلى سبب النار ومقاتلته. قالوا وقد وقع ذلك في يوم صِفِّين دعاهم فيه إلى الإمام الحق ودعوه إلى النار وقتلوه، فهو معجزة للمصطفى ﷺ وعِلْم من إعلام نبوته. وأمَّا قول بعضهم المراد أهل مكة الذين عذّبوه أول الإسلام فقد تعقّبوه بالرد، قال القرطبي رحمه الله: وهذا الحديث مِن أثبت الأحاديث وأصحّها، ولمَّا لم يقدِر معاوية على إنكاره، قال: إنّما قتله مَن أخرجه، فأجابه عليّ -كرم الله وجهه- بأنَّ رسول الله إذن قتل حمزة حين أخرجه. قال ابن دحية وهذا مِن عليّ إلزام مُفحِم لا جواب عنه، وحجَّة لا اعتراض عليها.

وقال الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتاب (الإمامة): أجمع علماءُ الحجاز والعراق من فريقي الحديث والرأي، منهم: مالك والشافعي وأبو حنيفة والأوزاعي

(1) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص350-351.

والجمهور الأعظم من المتكلّمين والمسلمين أنَّ علياً -كرم الله وجهه- مصيب في قتاله لأهل صِفِّين، كما هو مُصيب في أهل الجمل، وأنَّ الذين قاتلوه بغاة ظالمون له، لكن لا يكفرون ببغيهم.

وقال الإمام أبو منصور في كتاب (الفرق في بيان عقيدة أهل السنَّة): أجمعوا أنَّ علياً -كرم الله وجهه- كان مصيباً في قتال أهل الجمل طلحة والزبير وعائشة بالبصرة، وأهل صفين. وقد روى البيهقي بالإسناد المتصل إلى عمار بن ياسر، قال: «لا تقولوا كَفَر أهل الشام، ولكن قولوا فسقوا أو ظلموا»[1]. وكذا رواه ابن أبي شيبة في مصنفه[2] بروايات. وفي إحداها: ولكنهم قوم مفتونون جاروا عن الحق، فحقَّ علينا أن نقاتلهم حتى يرجعوا إليه.

تنبيــه: ليس مِن سب الصحابة القول: إنَّ مقاتلي عليّ منهم بغاة؛ لأنّ هذا مما صرَّح به الحديث بالنسبة لبعضهم وهم أهل صفين، وقد روى البيهقي في كتاب (الاعتقاد) بإسناده المتصل إلى محمد بن إسحاق وهو ابن خزيمة قال: «... وكل من نازع أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب في إمارته فهو باغ، على هذا عهدتُ مشايخنا. وبه قال الشافعي -رحمه الله-. فلا يعد ذِكْر ما جاء في حديث البخاري سباً للصحابة إلاَّ ممن بعُد عن التحقيق العلمي فليتفطن لذلك.

ثم هل نترك كلام عمَّار الذي ورد أنَّ «الجنة تشتاق إليه»، ونتبع كلام زائغ جاهل؟.

وأمَّا من يعارض هذا الحديث المتواتر بمثل ما رويَ أنّه ﷺ قال: «إذا ذُكِر أصحابي فأمسكوا» فهو بعيد من التحقيق بعداً كبيراً؛ لأنّ هذا لم يثبت، فكيف يحتج به في معارضة حديث ثابت متواتر فقد روى حديث «ويح عمار» أربعة وعشرون صحابياً. ومرادنا من هذا الكلام تبين أنَّ علياً هو الخليفة الواجب الطاعة، وأنّ مخالفيه بغاة، فكيف يقول هذا السخيف أنّه ما كان القتال مأموراً به لا واجباً



---

(1) البيهقي، السنن الكبرى، ج8، ص174.

(2) ابن أبي شيبة، المصنف، ج15، ص290.

ولا مستحباً. وأنّه لم يحصل للمسلمين فيه مصلحة لا في دينهم ولا دنياهم. فهذا فيه مخالفة للأحاديث التي أوردناها، أليس هذا ذماً بعلي. وراجع كلام ابن تيمية في منهاجه، يقول فيها: «وعلي رضي الله تعالى عنه كان عاجزاً عن قهر الظلمة من العسكرين، ولم تكن أعوانه يوافقونه على ما يأمر به، وأعوان معاوية يوافقونه، وكان يرى أنّ القتال يحصل به المطلوب فما حصل به إلا ضد المطلوب... إلى أن قال: فأئمة السنَّة يعلمون أنّه ما كان القتال مأموراً به لا واجباً ولا مستحباً ولكن يعذرون من اجتهد فأخطأ»[1]. ويقول أيضاً: «فإن قال الذاب عن علي: هؤلاء الذين قاتلهم عليّ كانوا بغاة فقد ثبت في الصحيح أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال لعمار رضي الله عنه (تقتلك الفئة الباغية) وهم قتلوا عماراً فههنا للناس أقوال: منهم من قدح في حديث عمار، ومنهم من تأوَّله على أنّ الباغي الطالب وهو تأويل ضعيف، وأما السلف والأئمة فيقول أكثرهم كأبي حنيفة ومالك وأحمد وغيرهم لم يوجد شرط قتال الطائفة الباغية»[2].

أقول: السؤال في هذا الكلام صحيح منطبق على مذهب أهل الحق، أمَّا جوابه -أيْ: ابن تيمية- عنه فههنا للناس أقوال إلى آخره فاسد وكذب، فهل يُسمِّي لنا القادحين في حديث عمار؟.

أخيــــراً: هذا قليل من كثير، وغيض من فيض؛ من أخطاء ابن تيمية وخطاياه؛ والتي مازال علوج السلفية ينافحون عنها، ويتعبّدون بها، ويعتبرونها شرعاً حنيفاً جاء به ابن تيمية من السماء!.

---

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص202.

(2) م.ن، ج2، ص204.

الديانة المسيحية والإله يَهْوَه

■ حفيظ سليماني[1]

ملخّص الدراسة

على الرغم من أنّ المسيح عيسى عليه السلام لم يصدر منه لا تصريحاً ولا تلميحاً أنّه قال: إنيّ أنا الإله الذي تجسّد على الأرض لأكون قريباً من البشرية؛ فإنّ المسيحيين ما زالوا يعتقدون أنّه الله، مع العلم أنّ هذا الاعتقاد باطل بالنص الديني التوراتي والإنجيلي. وقد جاءت هذه الدراسة العلمية لتسلّط الضوء أكثر -انطلاقاً من الكتب التي يؤمن بها المسيحيون- على موضوع: الديانة المسيحية والإله يهوه؛ إذ قد بيّنت من خلالها أنّ اعتقاد المسيحيين بأنّ حمل المسيح اسم الإله يهوه جعل منه إلهاً لا ينبني على دليل نصي، إذ يصعب بل يستحيل إسقاط صفات الإله يهوه على صفات المسيح عليه السلام، فالسابق إله خاص لبني إسرائيل يتميز بميزات سيئة بخلاف المسيح عليه السلام. وهذا الجزء كاف للرد على عقيدة المسيحيين في الألوهية؛ فما المسيح عليه السلام سوى عبد لله ورسوله، وأنّ تأليهه بعيد كل البعد عن مضمون رسالة الإنجيل.



(1) متخصّص في الفكرالإسلامي ومقارنة الأديان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب سايس، فاس، المملكة المغربية.

مقدمة

يعتقد المسيحيون أنّ المسيح ابن مريم هو الإله الذي تجسّد على الأرض، ودليلهم في ذلك: الكتاب المقدس، يقول لبيب ميخائيل: «فإذا سألني واحد لماذا تؤمن بأنّ المسيح هو الله؟ فإنني أجيبه على أسس من الحق الواضح المعلن في الكتاب المقدس»[1]، ودون الدخول في مناقشة عقيدة ألوهية المسيح بشكل مفصّل ونقدها، فإنيّ سأقتصر هنا في هذه الدراسة العلمية الأكاديمية على موضوع الديانة المسيحية والإله يهوه؛ فهذا الأخير يعتقد المسيحيون أنّه هو نفسه المسيح قائلين إنّ المسيح هو الله؛ لأنّه يحمل اسما من أسماء الله، وهذا الاسم هو يهوه، وتأتي هذه الدارسة؛ لتبين انطلاقاً من المصادر والمراجع الكتابية ما مدى صحة الإيمان المسيحي فيما يخص هذه القضية الجوهرية والخطيرة لكونها تعالج أمراً عقدياً.

المسيح والإله يهوه

يؤمن المسيحيون أنّ المسيح هو يهوه، يقول جوش مكدويل[2]: «اتخذ المسيح لنفسه اسما من أسماء الله يوقِّره اليهود أكثر من غيره، اسما يعتبر مقدساً إلى درجة لا يجرؤ معها اليهودي على النطق به، ألا وهو يهوه. وقد كشف الله لشعبه معنى هذا الاسم في الإصحاح الثالث من الخروج، فعندما سأل موسى الله بأي اسم يدعوه، أجابه الرب: «أَهْيَهِ الَّذِي أَهْيَهْ». وَقَالَ: «هكَذَا تَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: أَهْيَهْ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ»[3].

والسؤال الذي يطرح هنا كيف يتم الربط بين: أنّ المسيح هو يهوه وبين أهيه الوارد في سفر الخروج؟.

يجيب مكدويل: «قامت الترجمة السبعينية بترجمة أول استخدام لتعبير أَهْيَهْ

(1) - هل المسيح هو الله- دراسة تحليلية لأخر قضية من قضايا المسيحية، ص 40.

(2) - جوش مكدويل، بارت لارسون، حقيقة لاهوت المسيح، ترجمة:سمير الشوملي، ص 18-19.

(3) - سفر الخروج14/3.

في خروج 14/3إلى ego eimi...وهكذا فقد كانت الصيغة التوكيدية لأهيه ego eimiفي اللغة اليونانية زمن يسوع معادلة لكلمة يهوه العبرية. واعتماداً على هذا السياق، فإنّه يمكن أن تكون طريقة توكيدية لقول «أنا هو« كما في يوحنا 9/9 آخَرُونَ قَالُوا: «هَذَا هُوَ». وَآخَرُونَ: «إِنَّهُ يُشْبِهُهُ». وَأَمَّا هُوَ فَقَالَ: «إِنِّي أَنَا هُوَ»، أو يمكن أن تكون اسم الله نفسه، أَهْيَهْ الأبدي»[1].

في هذا القول يبيّن مكدويل أنّ المسيح هو يهوه، وذلك باعتماد الترجمة السبعينية التي ترجمت أَهيه إلى ego eimi وهو نفس ترجمة أنا هو أي ego eimi. وذلك بناءً على اعتقاده أنّ كلمة أهيه في سفر الخروج هي يهوه. وأوضح نص -حسب اعتقادهم- يعتمدونه من الإنجيل لربط نص سفر الخروج بما جاء في الإنجيل هو نص يوحنا: (قَالَ لَهُمْ يَسُوعُ: «الْحَقَّ الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: قَبْلَ أَنْ يَكُونَ إِبْرَاهِيمُ أَنَا كَائِنٌ)[2].

المسيحيون يحتجون بهذا النص على أنّ المسيح هو يهوه، يقول مكدويل: استخدم يسوع تعبير ego eimiعدة مرات عن نفسه بطريقة لا تليق إلا بالله، وأوضح مثال لذلك هو عندما قال اليهود ليسوع: (فَقَالَ لَهُ الْيَهُودُ: «لَيْسَ لَكَ خَمْسُونَ سَنَةً بَعْدُ، أَفَرَأَيْتَ إِبْرَاهِيمَ؟» قَالَ لَهُمْ يَسُوعُ: «الْحَقَّ الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: قَبْلَ أَنْ يَكُونَ إِبْرَاهِيمُ أَنَا كَائِنٌ= [3]ego eimi. هنا يتضح الربط أكثر هكذا بشكل مبسط:

- أهيه في سفر الخروج = ego eimi
- أنا كائن في يوحنا = ego eimi

وعليه يكون المسيح هو يهوه بناء على الترجمة السبعينية التي ترجمت «أهيه» و«أنا كائن» بنفس اللفظ. وقيل ذلك صراحة وكأنّ المسألة مفروغ منها، فهذا يوسف رياض يقول:

(1) - حقيقة لاهوت يسوع المسيح، ص 19.
(2) - يوحنا58/8.
(3) - حقيقة لاهوت يسوع المسيح، ص 19.



«والآن ما الذي يعنيه قول المسيح: أنا كائن قبل إبراهيم.إنّ المسيح لا يقول لليهود قبل أن يكون إبراهيم أنا كنت، بل لاحظ عظمة قول المسيح: قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن. إنّها كينونة لا علاقة لها بالزمن، كينونة دائمة. إنّ عبارة أنا كائن تعادل تماماً القول أنا الله أو أنا الرب أو أنا يهوه الذي هو اسم الجلالة بحسب التوراة العبرية. فهذا التعبير أنا كائن هو بحسب الأصل اليوناني الجديد وتعني Ego eimi إجو إيمي تعني الواجب الوجود والدائم، الأزلي والأبدي. فمن يكون ذاك سوى الله؟»[1].

إذاً، حسب هذه الأقوال المسيح هو يهوه ولا غبار على ذلك، فعبارة أنا كائن هي أنا يهوه، إلا أنّ الأمر ليس كذلك، فكلمة يهوه غير معروف أصلها ولا نطقها- كما سيأتي- فبالأحرى ينبغيربطها بكلمة ego eimi «أهيه» التي وردت في سفر الخروج.

وفي ردي على هذه الأقوال ينبغي التأكيد على أنّ لفظة يهوه لم ترد في العهد الجديد مطلقاً، أي لم يقل المسيح أنا يهوه ولم يسميه أحد من كتبة الأناجيل بذلك، مما يجعل قولهم بأنّه هو يهوه قول مجرد عن الدليل.

حقيقة الإله يهوه

إنّ الإله يهوه الذي يعتقد المسيحيون أنّ المسيح يحمل اسمه ليس إلهاً عالمياً، يقول الدكتور عبد المجيد همو: «إنّ اسم يهوه اسم إله قبلي خاص، وليس إلهاً عالمياً، ولم يستطيعوا أن يرتفعوا -اليهود- به إلى مستوى العالمية[2]. وهذا ما تؤكّده دائرة المعارف الكتابية، تقول تحت عنوان: «يهوه: يهوه وهذا هو اسم العلم الشخصي لإله إسرائيل كما كان كموش إله موآب وداجون إله الفلسطينيين»[3]. إذاً، فيهوه إله خاص ببني إسرائيل فقط وليس إلهاًعالمياً. وقد تطرق إلى هذه

(1) - يوسف رياض، أريني أين قال المسيح أنا الله فاعبدوني؟، ص 12.

(2) - عبد المجيد همو، الله أم يهوه؟ أيهما إله اليهود؟، ص 101.

(3) - دائرة المعارف الكتابية، ص 380.

النقطة الدكتور جمال الدين الشرقاوي بقوله: «ولمعلومية القارئ المثقّف فإنّ عُبَّاد يهوه لا يؤمنون به كإله واحد أحد لا إله غيره، وإنّما آمنوا به إلهاً خاصاً بهم دون سائرة الناس وأنّه يوجد آلهة غيره كثيرة يعبدها شعوب العالم»[1]. إذاً، فقول المسيحيين أنّ المسيح هو يهوه هو اعتقاد قد تبخّر؛ فهو -يهوه-إله خاص، أما المسيح فهم يبشرون الأمم به باعتباره الإله خالق الكون وغافر الخطايا.

ومن النصوص التي تبيّن أنّ يهوه إله من بين آلهة أخرى، أذكر الآتي:

- سفر الخروج: (مَنْ مِثْلُكَ بَيْنَ الآلِهَةِ يَا رَبُّ؟)[2].

قد يقول قائل لا يوجد ذكر ليهوه في النص، فالردّ هو أنّ الترجمات العربية- في الأقل ما هو متوفر عندي- تترجم يهوه بالرب، ولكي يزول الإشكال أثبت هنا النص العبري والنص الإنجليزي ليتضح الأمر:

* الي: (כִּי-אַתָּהיְהוָה، עֶלְיוֹןעַל-כָּל-הָאָרֶץ;מְאֹדנַעֲלֵיתָ، עַל-כָּל-אֱלֹהִים).

أكتفي بهذا القدر من الأمثلة التي جاءت مؤكدة: أنّ يهوه هو إله من بين آلهة أخرى وهو إله خاص ببني إسرائيل.



أصل اسم الإله يهوه

والاسم يهوه غير معروف نطقه ولا أصله، يقول حبيب سعيد: «ومما هو جدير بالذكر هنا أنّ النطق الأصلي الصحيح لاسم الجلالة في العبرية يهوه قد ضاع، أما الحركات التي توضع عادة حيثما توجد هذه الحروف الصامتة فهي متعلقة بكلمة أخرى أدوناي، وهي الكلمة التي كان ينطق بها عند قراءة الأسفار المقدسة بدلاً من يهوه التي لم يكن يجوز النطق بها لقدسيتها إلا لرئيس الكهنة مرة واحدة في السنة»[3]. بالإضافة إلى ضياع النطق الأصلي فاشتقاق الاسم هو أيضاً مجهول؛ وذلك بشهادة دائرة المعارف الكتابية بعد إقرارها أنّ يهوه هو إله بني إسرائيل،

(1) جمال الدين الشرقاوي،تابوت يهوه، ص 61.

(2) - سفر الخروج11/15.

(3) - حبيب سعيد،المدخل إلى الكتاب المقدس، ص 30-31.

تقول: «ولا نعرف المعنى الأصلي ولا مصدر اشتقاق الكلمة»[1]. وهنا أقول للمسيحيين: إذا كان نطق الاسم يهوه واشتقاقه مجهولين فكيف يصح ويعقل ربط قول المسيح أنا أكون باسم -يهوه- غير معروف أصلاً؟. ونص سفر الخروج نفسه لم يكن يعني بقوله: «أَهْيَه الَّذِي أَهْيَهْ» الله يهوه.

ويؤكّد هذا الأب اصطفان شربنتيه، بقوله: «يبدو أنّ الله يدلي باسمه لموسى، في الواقع ليس اسماً بقدر ما هو دليل على حضور مع أنّنا لا نعرف كيف نلفظ هذا الاسم»[2]. فهذا الكاتب ينفي أن يكون نص سفر الخروج له صلة بإعلان الاسم يهوه. وأنتقل بهذا القول المهم إلى نقطة أخرى ذات أهمية؛ لكونها تعدّ حدّاً قاطعاً من جهتها لربط يهوه بالمسيح، وهي صفات يهوه.

صفات يهوه ليست هي صفات المسيح

أقرر بداية أنّ المسيح في المعتقد المسيحي يمتاز بالصفات الحسنة والأخلاق العالية، جاء في متى قول المسيح: (سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: عَيْنٌ بِعَيْنٍ وَسِنٌّ بِسِنٍّ. 39 وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: لاَ تُقَاوِمُوا الشَّرَّ، بَلْ مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الأَيْمَنِ فَحَوِّلْ لَهُ الآخَرَ أَيْضاً. 40وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَاصِمَكَ وَيَأْخُذَ ثَوْبَكَ فَاتْرُكْ لَهُ الرِّدَاءَ أَيْضاً. 41 وَمَنْ سَخَّرَكَ مِيلاً وَاحِداً فَاذْهَبْ مَعَهُ اثْنَيْنِ. 42مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَقْتَرِضَ مِنْكَ فَلاَ تَرُدَّهُ)[3].

لكن صفات يهوه غير هذا، ومنها:

أ- إله حزين:

وقد حزن؛ لأنّه خلق الناس، فتأسّف على ذلك: (وَرَأَى الرَّبُّ أَنَّ شَرَّ الإِنْسَانِ قَدْ كَثُرَ فِي الأَرْضِ وَأَنَّ كُلَّ تَصَوُّرِ أَفْكَارِ قَلْبِهِ إِنَّمَا هُوَ شِرِّيرٌ كُلَّ يَوْم. 6فَحَزِنَ الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ الإِنْسَانَ فِي الأَرْضِ وَتَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ. 7فَقَالَ الرَّبُّ: «أَمْحُو عَنْ وَجْهِ

(1) - دائرة المعارف الكتابية، ص 380.

(2) - الأب اصطفان شربنتيه،دليل إلى قراءة الكتاب المقدس، ص 73.

(3) - متى39/5.

الأَرْضِ الإِنْسَانَ الَّذِي خَلَقْتُهُ: الإِنْسَانَ مَعَ بَهَائِمَ وَدَبَّابَاتٍ وَطُيُورِ السَّمَاءِ. لأَنِّي حَزِنْتُ أَنِّي عَمِلْتُهُمْ)[1].

ب- إله لص:

يأمر يهوه أتباعه بأن يسرقوا حلي المصريين وأمتعتهم، وأن لا يعيدونها ثم يهربوا فيها، وتصبح هذه الحلي ملكاً لبني إسرائيل: (فَحَمَلَ الشَّعْبُ عَجِينَهُمْ قَبْلَ أَنْ يَخْتَمِرَ وَمَعَاجِنُهُمْ مَصْرُورَةٌ فِي ثِيَابِهِمْ عَلَى أَكْتَافِهِمْ. 35وَفَعَلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ بِحَسَبِ قَوْلِ مُوسَى. طَلَبُوا مِنَ الْمِصْرِيِّينَ أَمْتِعَةَ فِضَّةٍ وَأَمْتِعَةَ ذَهَبٍ وَثِيَاباً. 36وَأَعْطَى الرَّبُّ نِعْمَةً لِلشَّعْبِ فِي عُيُونِ الْمِصْرِيِّينَ حَتَّى أَعَارُوهُمْ. فَسَلَبُوا الْمِصْرِيِّينَ)[2].

ت- إله يشبه شارب الخمر:

في سفر المزمور: (فَاسْتَيْقَظَ الرَّبُّ كَنَائِمٍ كَجَبَّارٍ مُعَيِّطٍ مِنَ الْخَمْرِ)[3]. فالرب حسب هذا السفر استيقظ من نومه محتقن العينين، فظهر كجبار ظل يعاقر الخمر[4]. وبناء على هذه الصفات، فلا أظنّ أنّ المسيحيين سيقبلون وصف المسيح بها؛ لكونها تتنافى وتعاليم المسيح.

بعد هذا العرض الذي بيّنت فيه أنّ يهوه هو إله بني إسرائيل؛ وذلك بأدلة علمية واضحة، وأنّ نص سفر الخروج السالف الذكر لم يقصد بـ: أهيه الذي أهيه، الاسم يهوه تكون النتيجة إذاً أنّ المسيح ليس هو يهوه، وبالتالي لا توجد علاقة بين «أهيه» الذي أهيه حسب سفر الخروج و«أنا هو« أو «أنا كائن» الموجودة في الإنجيل.

وزيادة في الحجة والتوضيح ورداً على بعض الأقوال أنتقل إلى الحديث عن عبارة «أنا هو« أو «أنا كائن»، وذلك بناء على مجموعة من النصوص؛ لكي أثبت ما مدى قدسية العبارة من عدمها.

ومن هذه النصوص أبدأ بنص محاكمة المسيح كما ورد في مرقس، وهو كالآتي:



(1) - التكوين6/5-7.

(2) - الخروج12/34-36.

(3) - المزمور78/65.

(4) - وللمزيد من المعلومات حول صفات يهوه ينظر كتاب: الله أم يهوه؟ أيهما إله اليهود؟، مرجع سابق.

(فَسَأَلَهُ رَئِيسُ الْكَهَنَةِ أَيْضاً وَقَالَ لَهُ: «أَأَنْتَ الْمَسِيحُ ابْنُ الْمُبَارَكِ؟» 62فَقَالَ يَسُوعُ: «أَنَا هُوَ. وَسَوْفَ تُبْصِرُونَ ابْنَ الإِنْسَانِ جَالِساً عَنْ يَمِينِ الْقُوَّةِ)[1]. يعلّق لويس بقوله: «لقد قال: أنا هو في لغتنا الجميلة، أنا هو لا تعني شيئاً يستوجب كل غضب رئيس الكهنة !لكن في اللغة الأصلية التي سمعها السامعون وقتها تعني اسم الجلالة الله»[2]. من خلال النص المسيح، قال: «أنا هو« ولم يقل: أنا الله، وبهذا يكون قول لويس تحريفاً لمعنى النص وهدفه في ذلك تأكيد أنّ المسيح هو الله. لكن رغم ذلك فالنص واضح من خلال قول المسيح أنا هو ومن الآن تبصرون ابن الإنسان جالساً على يمين القوة، فلو كان هو الله لما قال هذا الكلام.

ومن المفسّرين مَن فسّر النص على أساس بنوة المسيح لله وليس هو الله، بقوله: «إنّهم لم يسألوا ما إذا كان المسيح ابن الله، لقد سألوا فقط ما إذا كان هو في الحقيقة ابن الله...لكنهم على يقين أنّ المسيح هو ابن الله»[3]. فهذا التفسير لم يقل أنّعبارة ego eimi أنا هو تعني الله أو يهوه، كما بيّنت آنفا عند بعض المسيحيين.

ولكي لا يحتجّ أحد سائلاً عن الأصل اليوناني ما إذا كان قد ترجم أنا هو إلى ego eimi، فأجد نفسي هنا مضطراً للإثبات بالنص، وهو الآتي على شكل صورة توضّح موضع العبارة باليوناني ومقابلها العربي كما وردت في العهد الجديد يوناني عربي.

---

(1) - مرقس62/14.

(2) - لويس عبد الله،حقيقة إيماني، ص 77.

(3) - التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدس - العهد الجديد، الإنجيل كما دونه مرقس، نقله من اللغات الأصلية الأب الدكتور ميشال نجم، ص 308-309.

يَقولُ كَلِمةً. وسأَلَهُ
رئيسُ الكَهنَةِ ثانيةً:
«هل أنتَ المَسيحُ ابنُ
اللهِ المُبارَكِ؟»
[62]فأجابَهُ يَسوعُ: «أنا
هوَ. وسَتَرَونَ ابنَ
الإنسانِ جالِسًا عَنْ
يَمينِ اللهِ القَديرِ،
وآتيًا معَ سحابِ

ἀπεκρίνατο οὐδέν. πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ
أجابَ شيئًا مِنْ جَديدٍ رئيسُ الكهنةِ راحَ يَسألُ ـــهُ و

λέγει αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; [62]ὁ δὲ
يقولُ لَهُ أأنتَ هو المسيحُ ابنُ المُبارَكِ و

Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐγώ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου
يسوعُ قالَ أنا هو و سَتَرَونَ ابنَ الإنسانِ

ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν
عَنْ يَمينِ جالِسًا القُدرةِ و آتيًا مَعَ

- نص متى: وَفِيمَا هُمْ يَأْكُلُونَ، قَالَ: «الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ وَاحِداً مِنْكُمْ يُسَلِّمُنِي». فَحَزِنُوا جِدّاً، وَابْتَدَأَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَقُولُ لَهُ: «هَلْ أَنَا هُوَ يَا رَبُّ؟»[1]. النص يحتوي على عبارة أنا هو ونفس الترجمة في اليوناني كما في الصورة التي تضم النص اليوناني ومقابله العربي.

يأكلونَ، قالَ يَسوعُ:
«الحقَّ أقولُ لكم:
واحدٌ منكم
سيُسلِمُني». [22]فحَزِنَ
التَّلاميذُ كثيرًا وأخَذوا
يسألونَهُ. واحدًا
واحدًا: «هل أنا هوَ،
يا سيِّدُ؟» [23]فأجابَهم:
«مَنْ يَغمِسُ خُبزَهُ في
الصَّحنِ معي هوَ الَّذي
سيُسلِمُني.. [24]فابنُ

Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. [22]καὶ
الحقَّ أقولُ لكُم أنَّ واحدٌ مِن ـــكُم سيُسلِمُ ـــني و

λυπούμενοι σφόδρα ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστος, Μήτι
حزينينَ جدًّا ابتدأوا أنْ يقولوا لَهُ واحدًا فواحدًا هل

ἐγώ εἰμι κύριε; [23]ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Ὁ ἐμβάψας μετ'
أنا هو يا سيِّدُ و هو مُجيبًا قالَ الذي غمَسَ مَعَ

ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ οὗτός με παραδώσει. [24]ὁ μὲν
ـــي اليدَ في الصَّحنِ هذا ـــني سيُسلِمُ –

أقول إذاً للذين يتشبّثون بربط أنا هو ego eimi بيهوه، وبالتالي المسيح -حسب اعتقادهم- هو نفسه يهوه بناء على الترجمة اليونانية لعبارة أنا هو، فهل تستطيعون أن تطلقوا على الذي سيسلم يسوع اسم يهوه؟ ما دام أنّ العبارة التي قالها المسيح أنا هو هي نفسها التي قالها التلاميذ، ونفس الترجمة كذلك في اليونانية. طبعاً لن

(1) - متى26/21-22.

يقولوا بهذا أبداً. وعليه، تكون عبارة أنا هو وفي أصلها اليوناني لا تحمل أي معنى يجعل منها كلمة مقدسة.

وأختم بآخر مثال لأهميته، وهو نص يوحنا القائل: (فَقَالَ لَهُمْ يَسُوعُ: «مَتَى رَفَعْتُمُ ابْنَ الإِنْسَانِ، فَحِينَئِذٍ تَفْهَمُونَ أَنِّي أَنَا هُوَ، وَلَسْتُ أَفْعَلُ شَيْئاً مِنْ نَفْسِي، بَلْ أَتَكَلَّمُ بِهذَا كَمَا عَلَّمَنِي أَبِي. 29وَالَّذِي أَرْسَلَنِي هُوَ مَعِي، وَلَمْ يَتْرُكْنِي الآبُ وَحْدِي، لأَنِّي فِي كُلِّ حِينٍ أَفْعَلُ مَا يُرْضِيهِ)[1]. عبارة أنا هو موجودة في النص وفي الترجمة اليونانية ترجمت بـ: ego eimi. فإذا كان المسيح فعلاً هو يهوه -أناهو =ego eimi- فالنص يطرح مشكلة؛ لقول المسيح: وَلَسْتُ أَفْعَلُ شَيْئاً مِنْ نَفْسِي، بَلْ أَتَكَلَّمُ بِهذَا كَمَا عَلَّمَنِي أَبِي، وهذا دليل قاطع على أنّ عبارة: أنا هو =ego eimi لا تمت بصلة ليهوه كما يعتقد البعض؛ لأنّه من الصعب أن يكون معنى النص: فحينئذٍ تفهمون أَنِّي يهوه، وفي المقابل يقول لهم: لست أفعل شيئاً من نفسي بل بما علمني أبي. فإذا كان هو يهوه فلا معنى لبقية النص.



خاتمة

ومن مجموع الأدلة السالفة الذكر فيما يخص حديثي عن صلة المسيح عليه السلام بالإله يهوه، تكون الخلاصة هي: إنّ المسيح عليه السلام ليس هو يهوه، وهذا الأخير إله خاص ببني إسرائيل مجهول الاشتقاق والنطق، كما أنّ الاعتقاد بوجود صلة بين أنا هو ego eimi ويهوه لا تؤكّدها النصوص بل تعارضها؛ فبطل إذاً الاعتقاد: المسيح = يهوه، بأدلة يؤمن بها أصحاب هذا الاعتقاد فأصبحت الحجة عليهم قوية.

لائحة المصادر والمراجع

- دائرة المعارف الكتابية، مجلس التحرير: دكتور صموئيل حبيب، القس منيس عبد النور، دكتور القس فايز فارس، جوزيف صابر، المحرر وليم وهبة بباوي، نشر دار الثقافة.
- الأب اصطفان شربنتيه، دليل إلى قراءة الكتاب المقدس، نقله إلى العربية: الأب صبحي

(1) - يوحنا 8/28-29.

حموي اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ط3.
- التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدس -العهد الجديد، الإنجيل كما دونه مرقس، نقله من اللغات الأصلية: الأب الدكتور ميشال نجم، منشورات جامعة البلمند.
- العهد الجديد، ترجمة: بين سطور-يوناني -عربي-، إعداد الآباء بولس الفغالي - انطوان عوكر- نعمة الله الخوري - يوسف فخري، ط1، 2003.
- جمال الدين الشرقاوي، تابوت يهوه، نشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 2008.
- جوش مكدويل، بارت لارسون، حقيقة لاهوت المسيح، ترجمة: سمير الشوملي.
- حبيب سعيد، المدخل إلى الكتاب المقدس، صدر عن دار التأليف والنشر للكنيسة الأقفية بالقاهرة.
- عبد المجيد همو، الله أم يهوه؟ أيهما إله اليهود؟، مراجعة وتدقيق: إسماعيل الكردي، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، ط1، 2003.
- لبيب ميخائيل، هل المسيح هو الله- دراسة تحليلية لآخر قضية من قضايا المسيحية، ط1983،3.
- لويس عبد الله، حقيقة إيماني،الناشر الكنيسة الإنجيلية، القاهرة.
- يوسف رياض، أريني أين قال المسيح أنا الله فاعبدوني؟، دار الإخوة للنشر، ط2006.

العبرية:

- תנך: תורה-נביאים-כותנים:

Massoretic Text According to Jacob Ben Chayim And C.D Grinsburg.

الإنجليزية:

- New World Translation of the Holy Scriptures Rendered from the Original Languages by the New World Bible Translation Commettee —Revised 1984.

-The Holy Bible World English Bible.





لماذا رحّب مجتمع غرب أوروبا بفكرة الحروب الصليبية؟

■ د. مصطفى وجيه مصطفى إبراهيم
أكاديمي -مصر

كان للأوضاع السائدة في غرب أوربا قبيل الحروب الصليبية من حروب ومنازعات مما كان له أكبر الأثر على حياة الشعوب الأوروبية في تلك الفترة حيث كانوا يحيون حياة بؤس وحرمان وهوان.

ففي القرنيين الرابع والخامس سقطت أراضي الإمبراطورية الرومانية في أيدي البرابرة الجرمانيين، الذين شكلوا فيها ممالك عديدة كمملكة الفرنجة، ومملكة القوط الغربيين ومملكة القوط الشرقيين ومملكة الوندال وغيرها، وهكذا حلّت الكثرة مكان الوحدة، إذ قامت الدول المتعددة في مكان الإمبراطورية الواحدة، وبذلك نقلت العاصمة الرومانية في روما إلى القسطنطينية في سنة (330هـ) وصار نظام الحكم في بيزنطة إمبراطورياً وريثاً، وفي سنة (476 هـ) سقط عرش روما بأيدي البرابرة فلم يجلس على ذلك العرش إمبراطور روماني بعد ذلك التاريخ، وإنّما انتقلت السلطة السياسية والدينية إلى البابا أسقف روما[1]، وقد سادت في الإمبراطورية الرومانية القديمة الديانة الوثنية القائمة على عبادة آلهة متعددة وتقديس الإمبراطور، وفي بداية القرن الرابع الميلادي اعترفت السلطات الرومانية بالديانة المسيحية القائمة على عبادة إله واحد، ثم صارت الديانة

(1) نعيم فرج، الحضارة الأوربية في العصور الوسطى، دمشق، 1999م، ط2، ص8.

المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية البيزنطية في نهاية ذلك القرن، وكذلك انتشرت المسيحية في أوربا الغربية وصارت هي الديانة الوحيدة لجميع شعوب أوربا الغربية، وقد طبقت التعاليم المسيحية السياسية والفكرية والفنية وغيرها من مظاهر الحضارة[1].

وكانت الإمبراطورية الرومانية المقدسة في حالة ضيق حيث إنّ هنري من الأسرة الساليانية(1106 -1059) (Salianم) اضطر أبي الجثو على ركبتيه فيما عرف باسم أزلال كانوسا المشهور سنة (1077م)، وانقسمت ألمانيا قسمين بسبب التنافر المحلي[2] وبسبب الحالة التي وصلت إليها أوربا، يرى بعض المؤرخين أنّ الحروب الصليبية كانت بمثابة حلقة في سلسلة الهجرات التي أعقبت سقوط الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي، فقد أدى هذا السقوط إلى وجود فجوة في الإمبراطورية الرومانية أثارت الفزع في المجتمع الأوربي[3]، وعقب سقوط الإمبراطورية الرومانية في غرب أوربا على أيدي الجرمان سنة 476 فترة قائمة امتدت حتى القرن الحادي عشر، وأطلق بعض المؤرخين على تلك الفترة في التاريخ الأوربي اسم (العصور المظلمة)، ولم يقتصر مظاهر الانحلال الذي أصاب الغرب الأوربي في تلك الفترة على الانحلال السياسي وإنّما امتد التدهور؛ ليشمل الجوانب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وإذا كان غرب أوربا شهد صحوة ملحوظة على أيام شارلمان في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع[4] وفي وسط تلك الأزمات التي مرّ بها الغرب الأوربي مثل جموع الفيكينج التي جاءت من الشمال لتقضي على موطن الحضارة وتدمرها في الوقت الذي أوغل الهنغاريون في وسط القارة حتى شرق ألمانيا يخربون ويفسدون، وفي

(1) م.ن، ص 9.

(2) عزيز سوريال عطيه، العلاقات بين الشرق والغرب (تجارية - ثقافية - صليبية)، ترجمة: صابر يوسف، دار الثقافة، 1973م، ط1، ص 36.

(3) سعيد عاشور، الحركة الصليبية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971م، ط1، ج1، ص 21-22.

(4) سعيد عاشور، أوربا العصور الوسطى، القاهرة، 1986م، ج1، ص 341.

وسط هذه الأزمات تحايل وتماسك الغرب الأوربي بالنظام الإقطاعي وفي ظل هذه اضطر الأباطرة والملوك التنازل عن حقوقهم للأمراء الإقطاعيين[1].

وأيضاً في القرنين الرابع والخامس لم يعد العبيد يشكلون الطبقة الرئيسية التي تعمل في الزراعة والصناعة، كما كان حالهم في القرنين الأول والثاني الميلاديين. لقد تناقص عدد العبيد بسبب توقّف الحروب الرومانية. وساد النظام الكولوني في العلاقات الزراعية. بعد أن كان يسود النظام العبودي، فقد تطوّر النظام الكولوني إلى نظام إقطاعي، وذلك بسبب الأزمات التي كانت سائدة في تلك الفترة[2] وأيضاً من الأوضاع التي كانت سائدة في هذه الفترة موقعه مانزكرت[3]، التي كانت من المواقع الخطيرة الفاصلة في التاريخ حيث إنّ الروم فقدوا فيها جيشهم بأكمله بين أسرى وقتلى، وكان من بين الأسرى الإمبراطور رومانوس الرابع الذي لم يطلق سراحه السلاجقة إلا بشروط قاسية، وقد ترتب على موقعه مانزكرت توغل السلاجقة في جوف بلاد الروم[4] وبوفاة طفرك بك وقيام خليفة الب ارسلان (1063 - 1072م) مكانه في الحكم دخلت سياسة السلاجقة تجاه الدولة البيزنطية دوراً جديداً إن أرادت هذه السياسة أن تستهدف الاستيلاء على أراضي تلك الدولة وامتلاكها، وكانت تريد السلب والنهب[5]، وكانت هزيمة رومانوس الرابع في مانزكرت سبباً في تفوق الأرستقراطية المدنية، ومانزكرت لا تقل في أهميتها ونتائجها عن موقعة اليرموك، إذ إنّ موقعة اليرموك هي التي قرّرت مصير بلاد الشام،وإنّ معركة مانزكرت كذلك قرّرت مصير آسيا الصغرى؛ حيث استطاع

(1) سعيد عاشور، أوربا العصور الوسطى، القاهرة، 1986م، ج1، ص 342.

(2) نعيم فرج، م.س، ص8.

(3) معركة مانزكرت، كانت من المواقع الخطيرة بين الأتراك السلاجقة والبيزنطيين، انتصر فيها الأتراك وتم أسر الإمبراطور البيزنطي. وللمزيد، أنظر: ابن القلانس، ذبل تاريخ دمشق، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص 99؛ العماد الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوقي، منشورات دار الأوقاف الجديد، بيروت، ص 40 - 44.

(4) سعيد عاشور، أضواء جديدة على الحروب الصليبية، الدار المصرية، القاهرة، 1964م، ص 19 - 20.

(5) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، حوادث سنة 456هـ تحقيق: أبو الفداء عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، ط2، ج10، ص 20-21.

الأتراك السلاجقة أن يفتحوها ويتوغلوا فيها[1]. لقد أثبتت معركة مانزكرت أنّ السلاجقة امتلكوا القدرة على التأثير بفعالية، ليس فقط ضد جيرانهم المسلمين، بل أيضاً الروم الأعداء[2]. ودخلت بيزنطة في مرحلة من التدهور الذي امتد من (1025 إلى 1081م/ 416 - 474هـ)؛ حيث إنّه خلال تلك المرحلة التي قُدِّرت بستة وخمسين عاماً تعاقب ثلاثة عشر إمبراطوراً[3] وكان من أهم تاريخ الحروب الأهلية في الإمبراطورية البيزنطية أن تمكن الأتراك السلاجقة من التوغّل داخل أملاك الإمبراطورية في آسيا الصغرى، وهو الأمر الذي حاول إيقافه الإمبراطور رومانوس الرابع، إلا أنّه انتهى بهزيمة مروعة للبيزنطيين في مانزكرت (463هـ/ 1071م)، وسقط رومانوس نفسه أسيراً لدى السلاجقة[4]، وتعد الدولة البيزنطية القوة الثالثة في الشرق[5]على الرغم من أنّها تعرّضت قبيل الحروب الصليبية لهزيمة نكراء على يد الأتراك السلاجقة مما أدى إلى حدوث تغيرات بالغة الأهمية في الدولة البيزنطية[6].

وبالنسبة أيضاً للوضع في أوربا قبيل الحروب الصليبية، فإنّ الدول البيزنطية حينذاك كانت عاجزة عن مواجهة السلاجقة في مانزكرت وأدى ذلك إلى أن جاء السلاجقة إلى آسيا الصغرى حيث الاستقرار والإقامة هناك[7]، وفي عام (493هـ/ 1070م) خرج رومانوس لمحاربة السلاجقة، وبالفعل التقى الجيشان سنة (463هـ/ 1071م) وحاول رومانوس أن يعالج الموقف، ولكنه هزم ووقع في

(1) حسنين ربيع، دراسات في تاريخ الدولة البيزنطية، القاهرة، 1995م، ط1، ص191.

(2) م.ن، ص 191.

(3) Michael pselius, fourteen by zantine rulers, the chronographia of Michael psellus, penguin books, London, 1966, pp 27-37.

(4) حاتم عبد الرحمن الطحاوي، بيزنطة والمدن الإيطالية (العلاقات التجارية (1081 - 1204م)، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1998م، ط1، ص 64.

(5) مرفت عثمان حسن، التحصينات الحربية وأدوات القتال في العصر الأيوبي بمصر والشام زمن الحروب الصليبية، دار العالم العربي، ص 34.

(6) سعيد محمد المومني، القلاع الإسلامية في الأردن، دراسة تاريخية أثرية استراتيجية، دار البشير، 1987م، ص 30.

(7) حسنين ربيع، م.س، ص 193.

الأسر[1]؛ حيث إنّه في هذه المعركة الحاسمة تمكن الجيش السلجوقي بقيادة الب أرسلان من إلحاق الهزيمة بالجيش البيزنطي بقيادة الإمبراطور رومانوس ووقع في الأسر في قبضة أعدائه[2]، وفي العام نفسهالذي كانت فيه معركة مانزكرت وهو عام (1071م/ 464هـ) شهد في الغرب الأوربي سقوط باري Bariآخر الإمارات البيزنطية[3] في جنوب إيطاليا، وقد اعتبر كثير من المؤرخين هزيمة الإمبراطورية البيزنطية في مانزكرت من أسود أيام تاريخ الإمبراطورية البيزنطية الطويل[4].

انتهى عهد السلطان السلجوقي ووفاة ألب أرسلان عام (1072 - 465هـ). وكانت الدولة السلجوقية حينذاك في أقوى مراحل تاريخها خلال تولية ابنه ملكشاه الحكم (1072/ 464هـ)[5]، أما في ألمانيا كان هنري الثالث (1039 - 1056م) وابنه هنري الرابع (1056م)، يحاولان إرساء ملكية قوية ومركزية على الرغم من أنّ تمرّد الأمراء جعل ألمانيا تعاني من الارتباط على الرغم من أنّ النزاع مع البابا حولت رسيما لأساقفة قد أدّى إلى بروز سلطة الأمراء المحليين. أما الوضع في إسبانيا فقد كانت ممالك الشمال المسيحية تأخذ زمام المبادرة في الهجوم ضد مسلمي الأندلس، ولأنّ كل الموارد والإمكانيات الإسبانية كانت مطلوبة في الحرب ضد مسلمي الأندلس[6]. وكانت السنوات العشر التي سبقت الدعوة إلى الحملة الصليبية الأولى سنوات صعبة بالفعل على سكان أوربا ولاسيما شمال فرنسا وغرب ألمانيا، إذ كانت الأوضاع في تلك الأوقات سلسلة من المجاعات والفقر والفيضانات، وخلال سنة (1089م) كان الخوف والقلق

---

(1) سعيد عمران، الإمبراطورية البيزنطية، دار المعرفة الجامعية، 2000م، ص 245 - 246.

(2) محمد مؤنس عوض، الحروب الصليبية العلاقات بين الشرق والغرب، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2000م، ط1، ص 38.

(3) Brook: history of Europe from London 1938, P 223.

(4) صلاح الدين البحيري، الإعداد المعنوي للحروب الصليبية المضاد، المجلة المصرية التاريخية، المجلد الحادي والعشرون، 1974، ص 122.

(5) محمد يونس عوض، م.س، ص 42.

(6) كانتور التاريخ الوسيط، تحقيق: قاسم عبده، دار عين، 1997م، ج2، ص 371 - 372.

يمتلك السكان في تلك المناطق من ذلك الوباء الغامض الذي كان سائداً في تلك الأوقات فلا يصيب إحدى المدن إلا وقد قضى على أغلبية سكانها[1].

أمادور الكنيسة في مواجهة هذه الأحداث التي سادت معظم الغرب الأوربي،فإنه لم يكن باستطاعة البابوية والكنيسة أن تساهم في أيّ جهد لتعديل تلك الأوضاع؛ لأنّ الكنيسة نفسها التي ظلّت حتى سقوط الإمبراطورية الغربية في أواخر القرن الخامس تمثّل أكبر قوة في المجتمع الغربي، وتعرّضت هي الأخرى لانحلال في القرنين التاسع والعاشر، فرجال الدين جرفهم التيار الإقطاعي وتصدع سلطان البابوية وانحط المستوى الخلقي لرجل الكنيسة[2]، وبسبب هذه الظروف القاسية التي عاش فيها الفلاحون في غرب أوربا في تلك الفترة، وأنّ معظم الأراضي تعرّضت لخراب من غزوات الفيكنج مما جعل كثير من أهالي الغرب الأوربي يعيشون في فقر وحرمان وخوف[3]، وكانت حياة الشعوب الأوربية قبل الحروب الصليبية حياة بؤس وهوان ومذلة ويعيشون معيشة شظف وعوز وحرمان[4]. وهذا هو الوضع في الغرب الأوربي قبيل الحروب الصليبية؛ ونتيجة لهذه الأوضاع التي عاشتها أوربا قبيل الحروب الصليبية فقد اشترك في هذه الحروب مختلف الفئات في المجتمع الأوربي من الفرسان والعامة ورجال الدين (البابوية) واختلفت دوافع كل فئة من هذه الفئات. فعن دوافع الكنيسة تتمثّل في (هدنة الرب -سلام الرب- القطيعة الكبرى (توحيد الكنيستين الشرقية والغربية)) والتخلّص من أزمة الغذاء- أرض المسلمين (الأرض التي تفيض باللبن والعسل)، أما دوافع الفرسان فتشمل (الدافع الاقتصادي -الرغبة الجنسية- الدافع المادي)، أما عن

(1) سعيد عاشور، أوربا العصور الوسطى، ج1، ص 341 - 342.

(2) م.ن، ج1، ص 341 - 342.

(3) عبدالله بن عبد الرحمن الربيعي، أثر الحروب الصليبية، الرياض، 1994م، ط1، ص 74.

(4) المؤرخ المجهول، أعمال الفرنجة وحجاج بيت المقدس، دار الفكر العربي، القاهرة، 1932م، ص17 - 18؛ عبدالله بن عبد الرحمن الربيعي، م.س، ص 34؛ مكسيموس مونروند، من تاريخ الحروب المقدسة، تحقيق: مكسيموس مظلوم جزوان، 1865م، ج1، ص 18 - 19.

دوافع المدن الإيطالية التجارية فكان لها دوافع اقتصادية، دوافع العامة والطبقات الشعبية (الفلاحين) (التخلّص من الجوع وتحسين أحوالهم).

بالنسبة لدوافع الكنيسة فكانت تتمثّل في القطيعة الكبرى في أحداث الانقسام بين الكنائس الشرقية الكنائس الغربية، وكانت اختلافات بسيطة بين الكنيستين في المسائل المتعلّقة بالعقيدة، وأيضاً في الطقوس والممارسات الدينية، وتمثّلت المشكلة الكبرى في الخلاف بين الكنيستين الشرقية والغربية في عدم اعتراف البطريرك في القسطنطينية بسيادة البابوية وكنيسة روما اللاتينية وانقطعت العلاقات بين روما والقسطنطينية منذ بابوية ليو التاسع والبطريرك ميخائيل كريولا ريوس (1054م) فقد رأى أربان الثاني في مطلب الإمبراطور فرصة عظيمة لتوحيد الكنستين وإعادة تأكيد سيادة بابوات روما[1]. وأنّ البابا أربان الثاني عندما بشر بالحروب الصليبية كان مدفوعاً بشكل رئيس في إيجاد فرصة لتوحيد الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذيكية[2].

وكانت قطيعة فوشيوس سنة (1054م) عرفت هذه الحادثة في تاريخ الكنيسة العالمية المسيحية باسم الانشقاق الأعظم بين الكنيستين الكاثوليكية في روما والأرثوذيكية في القسطنطينية، فقد تم الانفصال نهائياً بين الكنيستين في أعقاب زيارة مندوب البابا لكنيسة القسطنطينية في عام (1054م) ورفض البطريريك مطالب المندوب البابوي، وتركت هذه الحادثة نتائجها السلبية على الإمبراطورية البيزنطية داخلياً وخارجياً[3]، وفي عام (1074م) دعا البابا جريجوري السابع الغرب الأوربي إلى إرسال حملة كبيرة لاسترداد آسيا الصغرى من السلاجقة المسلمين،

---

(1) يوشع براور، الاستيطان الصليبي في فلسطين، ترجمة: عبد الحافظ عبد الخالق البنا، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية، 2001م، ط1، ص 19.

(2) مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبية، ضمن الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة وتحقيق: سهيل زكار، دمشق، 1995م، ج1، ص 159.

(3) يوشع براور، م.س، ص 19.

وكان البابا يهدف إلى ضم الكنيسة الشرقية تحت لواء كنيسة روما[1]، وعمل جريجوري على إعداد جيش كبير واستطاع أن يعد جيشاً كبيراً إلا أنّ النزاع بينه وبين الإمبراطور الألماني هينريش الرابع (1085 -1073) (Heinrich (Henrv حال دون مسير ذلك الجيش[2]، وأيضاً عن توحيد الكنيسة الشرقية والغربية، والمعروف أنّ البابوية ظلّت دائماً ترغب في إخضاع الكنيسة الشرقية والأرثوذيكية لزعامتها، ولكن النزاع استحكمت حلقاته بين الأباطرة البيزنطيين، من ناحية أخرى جعل من المتعذّر حتى ذلك الوقت القيام بمحاولة جديدة لتوحيد الكنيستين الشرقية والغربية[3]. وقد جاء استحواذ الأباطرة البيزنطية بالغرب الأوربي ضد السلاجقة في القرن (11م) لتتيح فرصة للبابا للظهور في صورة الزعيم للشعب المسيحي في صراعه ضد المسلمين ومحاولة إدماج الكنيسة الشرقية مع الكنيسة الغربية تحت زعامة خليفة القديس بطرس[4].

قد تسبب الصراع المستمر بين الكنيستين اليونانية (الشرقية) واللاتينية (الغربية) في تغيير قدوم الحجاج من الغرب إلى الأرضي المقدسة؛ ويعود ذلك إلى أنّ البيزنطيين بعد حدوث الانشقاق الديني لم يعودوا دائمي الحرص على جعل البابا فكتور الثانيPope victor IIيلجأ بالشكوى إلى الإمبراطورة ثيودورا (Theodora) في القسطنطينية، ولكان لابدّ من احتلال مدينة القدس وللأراضي المقدسة[5]، ويرجع الانشقاق بين الكنيستين اليونانية واللاتينية إلى شقّين: أما الاول: فهو الشق الظاهر، وهو الاختلاف على بعض المسائل الدينية، مثل: زواج القساوسة وعبادة الصور، وأما الشق الآخر الحقيقي: فهو أعمق من ذلك؛ بسبب

(1) أرنست باركر، الحروب الصليبية، ترجمة: السيد الباز العريني، دار النهضة العربية، بيروت، ج4، ص19.

(2) سعيد عاشور، م.س، ج1، ص422.

(3) م.ن، ج1، ص 152 - 156.

(4) م.ن، ص 436 - 437.

(5) يوشع براور، م.س، ص 19.

الحركة الكلونية، ذلك أنّ السلطتين الروحية والزمنية إنمّا ارتبطا ببابا روما[1].

ومن بين دوافع الكنيسة أيضاً تمثلت في هدنة الرب وسلام الرب التي قامت بها الكنيسة، حيث ظهرت في المجتمع الأوربي في القرنين العاشر والحادي عشر الميلادي بهدف تقييد الحروب الإقطاعية في أيام معينة؛ لتحديد نطاقها، وكانت هذه الحركة تهدف إلى حماية أملاك التجار والفلاحين ورجال الدين من الحرب وأضرارها[2]، وقد جرى النظر إلى العنف والمجاعات والكوارث الطبيعية حيث تدعو السماء البشر إلى تهذيب أخلاقهم؛ فلذلك دعي إلى حركة سلام الرب[3]، وحركة السلام هذه أوقفت الإساءة إلى الأشخاص وأملاك الكنيسة وعن الإقلاع عن كل قسوة مع الضعفاء والعزّل والنساء والأولاد والشيوخ ورجال الدين والرهبان والفلاحين والتجار، وهو سلام الله[4].

أما عن هدنة الرب، فقد كان الهدف من تلك الهدنة هو جعل الحروب الداخلية أكثر صعوبة وإيقافها بحجة احترام ذكر الأيام الدينية المقدسة[5] وأن هدنة الرب عملت على تحديد نطاق الحرب، ففي سنة (1027م) عقد مجمع في روسيللى(Rousllon)؛ لتحديد نطاق الحرب في أيام معينة، وعرفت باسم هدنة الرب وتحديد الحرب في شهور الصين فقط، فمنعت الحرب في أيام معينة من الأسبوع، وفي منتصف القرن الحادي عشر كانت فكرة هدنة الرب تأكّدت في مجمع تاريو (1054م)[6]. إنّ نبيل المنطقة كان يحلف اليمين بأن يضمن أولاً أمان رجال الدين والأشخاص المسلمين وأملاك الكنيسة، ثم تزايدت منذ عام 1040م

(1) يوشع براور، م.س، ص 19.

(2) م.ن، ص 16.

(3) م.ن، ص 35.

(4) بيارغريمال ومارسيل باكو وجاك بيارميوت ورنيه رانيا، أوربا من العصور القديمة وحتى القرن الرابع عشر، ترجمة: انطوان، أ. الهاشم، بيروت، باريس، ص 379.

(5) جورج جوردن كولتون، عالم العصور في النظم والحضارة، ترجمة: جوزيف نسيم يوسف، دار المعرفة الجامعية، ص 67.

(6) قاسم عبده قاسم، الحملة الصليبية الأولى (نصوص ووثائق)، دار عين، 2001م، ص 119.

الأحكام التي تمنع النزاعات في أيام معينة[1]، وكان الهدف من هذه الهدنة هو جعل الحروب الداخلية أكثر صعوبة وأكثر ندرة؛ وذلك بإيقافها بحجة احترام ذكرى الأيام الدينية المقدسة، وفي سنة (1041م) صيغت هدنة الله[2] وتحريم القتال في أيام معينة (الخميس -الجمعة-السبت-الأحد)، كما صيغت قوانين دينية جديدة تمنع الحرب، وأنّ المسيحي الذي يقتل مسيحياً آخر إنّما يهرق دم المسيح[3]؛ حيث إنّ البابوية قد نادت بنداء يدعو للهدنة سمته (هدنة الله Dieux Pax وهي أوقات يحرم فيها القتال[4].

وكان الأمر الثاني هو: مراحل السنة الليتوراجية (أي هدنة الله)[5]:وتم تحديد هدنة الرب في مجمع كلير مونت عام (1095م)[6]، ويطلق عليها في المصادر -أحياناً- الهدنة أو هدنة الرب، وكان الهدف منها هو حماية المشاركين في الحملة الصليبية وكذلك القضاء على حالة الفوضى التي سبقت الخروج للحملة[7]، وكانت في أوقات معلومة يحرم فيها القتال[8]، في مجمع تيروان سنة (1063م) وقد نصّت هدنة الرب على الآتي: (أ) خلال الأيام الأربعة والليالي الخمسة لا يجب أن يهاجم رجل أو يذبح آخر، كما لا يجب أن يستولى على حصن أو قرية بالحيلة أو العنف. (ب) إذا خرق أي شخص هذا الأوامر أو عصاها ينفى ثلاثين يوماً للتكفير عن ذنبه[9]. وعندما كانت الحروب الإقطاعية تمزّق أوربا بسبب الجوع إلى الأرض في القرنين العاشر والحادي عشر ظهرت حركة تدعو إلى السلام من خلال تيارين أساسيين: سلام الرب وهدنة الرب، وقد تولّت الكنيسة

(1) م.ن، ص 53.

(2) نعيم فرج، م.س، ص66، 67.

(3) م.ن، ص 68.

(4) عبد القادر أحمد اليوسف، أوربا العصور الوسطى، ج2، ص 68.

(5) بيارغر يمال ومارسيل باكو وجاك بيارميوت ورنيه رانيال، م.س، ص349.

(6) سعيد عاشور، م.س، ج1، ص 7.

(7) Kary, Z Vol S (New York, 1943), Vol Igl. 15, P. 88.

(8) سعيد عاشور، م.س، ج1، ص 39.

(9) قاسم عبده، م.س، ص66.

الكاثوليكية دوراً هاماً في حركة السلام هذه واستخدمتها كوسيلة لزيادة سلطانها ونفوذها، بل إنّ الكنيسة كوّنت لنفسها فرقاً لفرض السلام (سلام الرب)[1] وكان سلام الرب في مجمع شارو سنة (989م)، وقد صدرت قرارات الحرمان ضد أولئك الذين يقتحمون الكنائس، إذا اقتحم أي فرد كنيسة أو سرقها سوف يكون محروماً من الكنيسة(أ) الحرمان ضد أولئك الذين يسرقون الفقراء (ب) الحرمان ضد الذين يسيئون لرجال الكنيسة[2]، إنّ حركة السلام التي دعت إليها الكنيسة لم تحظَبمساندة أي من الأمراء الإقطاعيين[3]، عملت الكنيسة الكاثوليكية على تكوين فرق لفرض السلام[4]، حركة السلام أقرّت ترتيبات لوضع حد للعنف وتأسيس جمعيات يتحد أعضاؤها بعضهم مع البعض الآخر يلزمون بالامتناع عن كل عمل حربي بعض أيام الأسبوع وفي بعض مراحل السنة الليتورجية.

ومن ناحية أخرى، أدّى النظام الإقطاعي إلى ضعف السلطة الملكية مما يساعد على نشوب النزاعات المسلحة بين الأمراء الإقطاعين، إذ لم يكن هناك سلطة قوية وقادرة على وضع حد لنشوب تلك النزاعات وقد شملت حرباً شنها أمير ضد أمير، ولم تكن الحروب تدوم أكثر من بضعة أسابيع، وكان الفصل في خلاف على الأرض أو بسبب النساء أو لمجرد الرغبة والنهب والاعتداء على المسافرين، وقد أدّت تلك الحروب إلى اضطراب حبل الأمن وعدم الطمأنينة والقلق حيث انتشرت أعمال القتل والنهب في كل مكان من فرنسا وألمانيا وإيطاليا[5]. وكانت الحروب الصليبية ثورة في نظام السلام ومحاولة لإرساء سلام متين الدعائم وهدنة دائمة. وبالفعل، نجحت الكنيسة وعلى رأسها البابا أربان الثاني في الوصول إلى

(1) قاسم عبده، م.س، ص66.

(2) م.ن، 113.

(3) قاسم عبده قاسم، الخلفية الأيدولوجية للحروب الصليبية، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1999م، ط1، ص 77.

(4) كلود كاهن، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، دار سينا للنشر، 1995م، ط1، ص77.

(5) سعيد عاشور، م.س، ج1، ص 66 - 67.

ذلك الغرض. ومن هنا بدت الحرب الصليبية كنتيجة غير متوقعة لمجهودات السلام في القرن الحادي عشر الميلادي، وتعدروسية Rousset الحروب الصليبية حرباً ضد الحرب، ويفسر لنا ذلك بقوله: إنّها قامت لتمنع نهاية الحروب الإقطاعية، فهي حرب جديدة يعبرها في الحقيقة سلاماً بالنسبة لأوروبا[1]. عندما كانت الحروب الإقطاعية تمزّق أوروبا في القرن العاشر والحادي عشر ظهرت حركة تدعو إلى السلام من خلال تيارين أساسيين،هما: سلام الرب وهدنة الرب، واستهدفت هذه الحركة تقييد الحروب الإقطاعية في أيام معينة، تحديد نطاقها ومحاصرة إضرارها، وقد تولّت الكنيسة الكاثوليكية دوراً مهماً في حركة السلام هذه واستخدمها كوسيلة لزيادة سلطاتها؛ حيث كونت لنفسها فرقاً لفرض السلام بالحرب ضد من ينتهكون هدنة الرب وسلام الرب وكانت هذه خطوة مهمة نحو عسكرة الكنيسة الكاثوليكية وإرهاصاً لدورها في الحروب الصليبية[2].

وكان الهدف الأساس وراء هذه هو التخلّص من أزمة الغذاء التي تعرّض لها الغرب الأوربي قبيل الحروب الصليبية والاستيلاء على أرض المسلمين، وكل هذه الادعاءات الدينية ادعاءات باطلة. فالقول بأنّ الحروب الصليبية كانت رد فعل للاضطهاد الذي تعرّض له المسيحيون في بلاد الإسلام إنّما هو ادعاء باطل[3] وادعاءاتهم بأنّ الحروب الصليبية جاءت لإنقاذ الحجاج من أيدي المسلمين، وعلى العموم لم يتعرض الحجاج إلى مضايقة عند مرورهم على الأراضي الإسلامية[4]، فإنّ الأخبار التي انتشرت في أوربا قبيل الحروب الصليبية عما يلاقيه الحجاج المسيحيون في الأراضي الإسلامية كانت من الأمور المبالغ فيها[5]، وإنّ

(1) عليه عبد السميع الجنزوري، الحروب الصليبية والمقدمات السياسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م، ص247.

(2) كلود كاهن، م.س، ص 77.

(3) سعيد عاشور، م.س، ج1، ص416.

(4) عبد القادر اليوسف، م.س، ص 41.

(5) م.ن، ص 41.





دوافع البابوية قد جاءت في رواية فوشيه الشارتري الذي يعدّ كتابه من المصادر الثلاثة الأساسية في تاريخ الحملة الصليبية الأولى،إنّ البابا قد ذكر سامعيه بوعودهم التي قطعوها على أنفسهم لمراعاة حقوق الكنيسة[1]. وكانت البابوية ترغب في بسط نفوذها على الشرق وكنيسته[2].

أما عن دوافع الفرسان والأمراء فقد كان (الاقتصاد -الرغبة في الميراث-الرغبة الجنسية) هي دوافعهم الأساسية. لقد أرادت الكنيسة الكاثوليكية أن توجّه إلى الشرق البعيد تطلعات الفرسان المعدمين الجشعة؛ لكي تلبّي تحرّقهم إلى الأرض والنهب والسلب[3]. وبسبب الضغوط التي كانت تمارسها الكنيسة لفرض حركة السلام، جاءت فكرة الحملة الصليبية فرصة ذهبية بالنسبة لهم، فهي ترضي ميولهم العسكرية وتعطشهم للقتال[4]، وكانت الحروب الصليبية تلبّي رغبات الفرسان، ولكن خارج حدود أوربا؛ ولذا كان من شأن الحرب الصليبية أن توطّد وتوسّع سلطة الكنيسة الكاثوليكية ذاتها ليس في الغرب فقط، بل أيضاً في بلدان الشرق[5]. ومن الدوافع التي حرّكت الفرسان المقاتلين للمشاركة في الحروب الصليبية أنّهم قد سأموا النزاعات الداخلية ومحاربة بعضهم البعض الآخر، وفكّروا في نبذ خلافاتهم والاتجاه صوب الشرق والمشاركة في هذه الحروب[6].

ومن ناحية أخرى كان الميراث أيضاً من دوافع الفرسان، فقد اتبع السامعون من الفرسان وسائل عدة للحفاظ على قطاع العائلة دون تفتيت في شمال فرنسا. وكان حق الإرث قاصراً على الابن الأكبر، أما الأبناء الذين يصغرونه، فكان عليهم أن يبحثوا، إما بالانضمام لكنيسة،وأما بالبحث عن وراثية إقطاعية، وإما بالبحث

(1) قاسم عبده قاسم، م.س، ص 90.

(2) سعيد عاشور، م.س، ج1، ص 417.

(3) مخائيل زايوروف، الصليبيون في الشرق، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو 1986م، ص 46.

(4) قاسم عبده قاسم، م.س، ص 85.

(5) كلود كاهن، م.س، ص 77.

(6) آمال حامد زيان غانم، الإمبراطور الكسيوس الأول كومنين والحملة الصليبية الأولى في ضوء كتاب الألكسياد، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2010م، ص105.

عن مستفيد عسكري مع البارونات اللصوص، وإما بالانضمام لإحدى السادة الإقطاعيين الكبار. ومن الواضح أنّ الحملة الصليبية تحقّق مصالحهم وتعدّ فرصة ذهبية لهم، وخاصة أنّ عددهم[1] كان ينمو باستمرار. من الملاحظ أنّ الحروب الصليبية عندما ظهرت إلى الوجود كان النظام الإقطاعي في الغرب الأوربي قد وصل إلى قمة نموه، ومن خلال ذلك وجدنا ظاهرة الفرسان الذين أصبحوا بلا أرض على اعتبار أنّ وراثة الأرض كانت للابن الأكبر فقط، وأنّ الحروب الصليبية من شأنها إيجاد متنفّس للطاقة الحربية التي كانت لدى الفرسان[2]. وأنّ كثيراً من فرسان الغرب الأوربي، كانوا يتحرّقون شوقاً لقتال المسلمين، كما كانت من الحماسة الجارفة والشوق انتزاع الأرض المقدسة من المسلمين هي التي حركتهم للاشتراك في هذه الحروب[3]، حيث كان كثير من فرسان الغرب الأوربي في القرن الحادي عشر فريسة للقلق والاضطراب من جراء قيود حركة السلام، وكان اشتراك الفرسان بسبب ظروف الحياة في أنحاء الغرب الأوربي والبحث عن حياة جديدة في الأرض التي انتزعت من السلاف في ألمانيا[4]. وقد حرّكت الجموع الصليبية خليطاً من حب المغامرة والجشع الدنيوي وحب النساء والرغبة الجنسية والرغبة في المغامرة وحب النهب[5]. وكان الفرسان يجذبهم أمل الحصول على غنائم ثمينة والامتيازات الروحية والمادية، كما كان النبلاء يأملون في الحصول على مناطق نفوذ جديدة[6]. لفت البابا اجتماع الحاضرين إلى احتمالية تجمّع ثروات هائلة من خلال ذهابهم إلى الشرق ومشاركتهم في الحروب الصليبية[7].

(1) قاسم عبده قاسم، الخلفية الأيدولوجية، م.س، ص 119 - 122.

(2) مؤنس عوض، م.س، ص 27.

(3) قاسم عبده قاسم، م.س، ص 119.

(4) م.ن، ص 100 - 121.

(5) م.ن، ص 119 - 122.

(6) ريموند ستامبولي، مفاتيح أورشليم القدس (حملتان صلبيتان على مصر (1200 - 1250)، ترجمة: عايدة الباجوري، المجلس الأعلى للثقافة، 2004م، ص70؛ ماشيل بالار، الحملات الصليبية والشرق اللاتيني من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر، تحقيق: بشير السباعي، دار عين للدراسات، 2003م، ص 56.

(7) Smith, the motives of the earlies «in, E.H.R., Vol. 98, No. 389, 1983, p 722.

حيث وجد الأمراء والفرسان في هذه الحروب فرصة لإشباع روح المغامرة التي سيطرت على حياتهم الخاصّة والعامة[1]، وإذا كانت المثالية والرغبة في الغفران أو الجوع إلى الأرض وحب المغامرة وما إلى ذلك من أسباب من الدوافع التي حرّكت الذين يحاربون للمساهمة في الحملة الصليبية، فإنّ الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية القاهرة والمحبطة في غرب أوروبا آنذاك هي التي جعلت كثيراً من الفرسان يشترك في الحروب الصليبية[2]؛ حيث حرصوا على ازدياد مواردهم ووجدوا في الحروب الصليبية في الشرق الإسلامي فرصة لإضافة أملاك جديدة إلى إقطاعاتهم أو تملك من تعوزهم الإقطاعات أرضاً، يتخذون منها إقطاعات تكمل لهم المعيشة، وبسبب انتشار نظام الملكية للابن الأكبر أيضاً[3]؛ حيث كان الملوك والأمراء يسعون وراء أطماع سياسية لا يستطيعون إخفاءها وعدم وجود إقطاع أو أرض لدى الفارس مما جعله قليل الأهمية مسلوب النفوذ،فأصبح عدد كبير من الفرسان من دون أرض؛ لأنّه من القواعد أن يرث الإقطاع إذا مات صاحب الإقطاع إلى أكبر أبنائه، وهذا يعني بقاء بقية الأبناء دون أرض، وهذا الأمر الذي جعل الفرسان يلجأون إلى زواج وريثة إقطاعية أو الاشتراك في الحروب الصليبية، ووجدوا في الاشتراك في الحروب الصليبية فرصة لتحقيق مجد أكبر والحصول على جاه أعظم[4]، وكان ظهور الحركة الصليبية بمثابة باب جديد انفتح أمام ذلك النفر من الأمراء والفرسان المحرومين من الأرض في غرب أوربا[5].

وقد فتحت الحروب الصليبية باباً لزيادة موارد الفرسان الأوربيين وإضافة العديد من الأملاك إلى إقطاعاتهم، وأنّهم قد جاءوا من أجل السلب والنهب[6].

---

(1) سعيد عاشور، م.س، ج1، ص 417.

(2) م.ن، ج1، ص 30.

(3) عليه عبد السميع الجنزوري، م.س، ص 247.

(4) م.ن، ص248؛ عبدالله بن عبد الرحمن الربيعي، م.س، ص 38.

(5) سعيد عاشور، م.س، ج1، ص 42.

(6) ريموندا جيل، تاريخ الفرنجة (غزاة بيت المقدس)، ترجمة: حسين عطيه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 262.

إنّ الفرسان قد شاركوا في الحروب الصليبية طمعاً في تحقيق جاه دنيوي أو نفوذ سياسي والحصول على إقطاعيات لأنفسهم، والمعروف أنّ النظام الإقطاعي في غرب أوروبا قام في العصور الوسطى على أساس الأرض بحيث صارت مكانة كلّ أمير أو فارس تتحدّد بما يتحكّم فيه من أراضي، حتى قيل لا سيد دون أراضٍ[1]، وكان هدف الأمراء والنبلاء هو إنشاء الممالك والإمارات[2]، فمعظمهم كان يجري وراء أطماع سياسية لم يستطع إخفاءها[3]، وجاءت دعوة البابا أربان الثاني لشحن نفوسهم بأحلام واسعة عريضة تتمثّل في امتداد سلطانهم ونفوذهم إلى بقاع أخرى غنية تغيّر حالهم الأوربي البائس،فيزداد عدد عبيدهم وتزداد أرصدة ثرواتهم[4].

أما عن المدن الإيطالية ودورها في الحروب الصليبية ودوافع اشتراكها في تلك الحروب،فإنّ المجتمعات الحضرية قد ازدهرت من جديد في الشمال الإيطالي، وبدأت تنمو في الأقاليم البعيدة عند البحر المتوسط وازدهرت المدن الإيطالية بفضل تجارتها مع القسطنطينية، فبدأت بيزا وجنوا تمارسان نشاطهما التجاري على موانئ البحر المتوسط مثل مرسيليا وبرشلونة وناريون[5].

ولقد رأت القوى التجارية الإيطالية، مثل: البندقية وخيوه وبيزا، في المشروع الصليبي فرصة سانحة من أجل التحكّم في تجارة الشرق وتحجيم دور المسلمين كوسطاء تجاريين، ومن خلال ذلك يتم تحويل ثروات الشرق، ولا نعقل هنا إلى أن نشير إلى الأهمية الكبرى للأساطيل المدن التجارية الإيطالية، وأنّ البنادقة رفعوا

(1) سعيد عبد الفتاح عاشور، أضواء جديدة على الحروب الصليبية، م.س، ص13؛ عمر كمال توفيق، مملكة بيت المقدس الصليبية، رويال، الإسكندرية، 1958م، ص 55.

(2) سعيد عاشور، أوربا العصور الوسطى، م.س، ج1، ص 49.

(3) م.ن، ج2، ص49.

(4) فيشر هـ.أ.ل، أوربا في العصور الوسطى، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، السيد الباز العريني، القاهرة، 1976م، ط6، ج1، ص171.

(5) قاسم عبده، م.س، ص 85.



شعاراً يقول: «نحن البنادقة أولاً ثم مسيحيون من بعد ذلك»[1]، أصبحت المدن البحرية الإيطالية في القرن الحادي عشر في حالة تمخّض عن القيام باستيراد أو تصدير السلع والبضائع بين الشرق والغرب، من أهمها وقتذاك: مدينة البندقية، التي نجحت في السيطرة على البحر الادرياتيكي في احتكار تجارة بيزنطة[2]، ولم تكن البندقية منطلقة من المحافظة على نشاطها التجاري مع شواطئ الإمبراطورية البيزنطية والقسطنطينية ما اشتهرت به البندقية من عبقرية تجارية[3].

كانت البندقية في مقدمة المدن الإيطالية، وكانت الأجواء مهيّأة لذلك في القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر فرصة ثمينة للمدن البحرية الإيطالية[4]. ونعمت جنوه بنوع من الاستقلال في ظل مجلس من النبلاء، فانتعشت التجارة واتسعت صناعة النسيج وبناء السفن[5]، وكانت جنوه في مقدمة المدن التي ساهمت في الحروب الصليبية، وحصلت جنوه على اتفاقيات وحقوق أعطاها لها بوهيموند حتى ملكية ثلاثين منزلاً في مدينة أنطاكية[6]، واستطاعت جنوه أن تجعل جبيل مستعمرة جنوية[7]، وكان هدف البندقية هو الكسب المادي ولم يهتموا بالجانب الديني إلا بما يحقق مصالحهم[8]، «وقد حصل البنادقة على منح مقابل الخدمات التي كانوا يقدمونها لحجاج إلى الأراضي المقدسة في سفنهم وتقديم المساعدات الحربية[9]. وشهد تاريخ الحروب الصليبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر على أنّ القوى الإيطالية التجارية لم تشارك في تلك الحروب

(1) مؤنس عوض، م.س، ص 24.

(2) العريني، الحضارة والنظم الأوربية في العصور الوسطى، القسم الأول، دار النهضة، 1963م، ص 159.

(3) م.س، ص159.

(4) نعينع، م.س، ص 340.

(5) م.ن، ص 340.

(6) م.ن، ص 340.

(7) عفاف صبره، العلاقات بين الشرق والغرب، النهضة العربية، 1983م، ص180.

(8) سعيد عاشور، الحركة الصليبية، م.س، ج1، ص 290.

(9) عفاف صبره، علاقة البندقية بمصر والشام من بداية القرن الثاني عشر حتى نهاية القرن الرابع عشر، رسالة دكتوراه منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1977م، ص 6.

بدافع التقوى والشعور الديني بل في سبيل تحقيق مكاسبها الخاصة[1].

وفي هذا الصدد أيضاً -عن مشاركة المدن الإيطالية في الحروب الصليبية- قام أصحاب السفن في جنوه بتسليح اثنتي عشرة سفينة ونقلوا أربعة آلاف رجل إلى أنطاكية في الشام، وكذلك أيضاً كانت بينزا قد أرسلت أكثر من 120 سفينة بأحمال مختلفة في اتجاه فلسطين، وفي سنة (1099م)-وهي السنة التي استولى الصليبيون فيها على القدس- أبحر مائتا شخص من البندقية إلى حيفا. ولم تتوان المدن الإيطالية على الدخول في هذه المنافسة، والسلاح في أيديهم؛ لزيادة نصيبهم من الأرباح من هذه التجارة[2]. لقد قامت المدن الإيطالية بتوسيع نشاطها التجاري في البحر المتوسط مما أدخلها في منافسة مع المسلمين، فقد كان القائمون على التجارة الأوربية يرون في النشاط التجاري الإسلامي خطراً على مصالحهم التجارية، ولذلك أيّدوا وشجّعوا فكرة الحروب الصليبية؛ ولأنّ استيلاء الصلبيين على سواحل الشام سوف يتيح لهم مزيداً من الأرباح [3].

كذلك كان اشتراك عدد كبير من تجار المدن الإيطالية والفرنسية في الحروب الصليبية لغرض استغلالي بحت من أجل السيطرة على الطرق التجارية للسلع الشرقية[4]، وأنّ المدن الإيطالية التجارية -وخاصة البندقية وجنوه وبيزه- قامت منذ القرن الحادي عشر بنشاط تجاري واسع وامتلكت الأساطيل البحرية الضخمة، الأمر الذي جرّها إلى الدخول في عدوان ضد مسلمي صقلية وسردينيا، وقد أدركت هذه المدن الإيطالية أنّ استيلاء الصلبيين على الشام يتيح لها منفذاً يمكّنها من اختراق الحصار الذي فرضه المسلمون على تجارة الشرق بسيطرتهم على نصف شواطئ البحر المتوسط، ولذلك أسرعت المدن الإيطالية إلى مباركة حركة الحروب الصليبية وتقديم كل مساعدة ممكنة للصلبيين مقابل ما حصلت عليه هذه

(1) سعيد عاشور، أضواء جديدة على الحروب الصليبية، م.س، ص 11.

(2) ريمون ستامبولي، م.س، 181.

(3) عبدالله بن عبد الرحمن الربيعي، م.س، ص 37.

(4) عليه الجنزوري، م.س، ص 249.

المدن من امتيازات تجارية في الأجزاء التي سيطر عليها الصليبيون في الشرق[1]. كذلك اشترك عدد كبير من تجار المدن الإيطالية والفرنسية والإسبانية في الحروب الصليبية بغرض استغلالي بحت من أجل السيطرة على الطرق التجارية للسلع الشرقية التي أصبحت مصدر ثراء عظيم، كذلك قامت أساطيلهم بدور فعال في الاستيلاء على المراكز الرئيسية في الشام، فساعد الجنوية الفرنج في الاستيلاء على أنطاكية (490هـ - 1097م)، وأسهم البنادقة بعد ذلك بعامين في استيلاء اللاتين على بيت المقدس. وكان هدف هذه الجاليات الأول والأخير هو الربح والكسب الذي يحقّق مصالحها ويكفي[2]. كذلك تحمّست المدن الإيطالية بيزا وجنوه والبندقية وأمالفى وجايتا (Gaeta) استجابة لدوافعها الاقتصادية للمساهمة في الحركة الصليبية، واندفعت تلك المدن من أجل مصالحها الخاصة[3]، وأنّ بيزا والبندقية وجنوه التي أسهمت في الحروب الصليبية بدور بارز وملحوظ، فلا يخفى علينا أنّها كانت دائماً تجري وراء مصالحها الاقتصادية وتسعى لتحقيق مكاسبها، ليس على حساب المسلمين فيا لشرق فقط، بل على حساب البابوية والكنيسة والصلبيين جميعاً، وشاركوا في الحروب الصليبية ليس من أجل الدين، بل لتحقيق مصالحها الخاصة[4].

وهكذا يبدو الطابع النفعي الدنيوي واضحاً في سلوك كل من شارك في هذه الحروب الصليبية، كل حسب هواه وأطماعه؛ ولذلك يمكن القول إنّ الحروب الصليبية في العصور الوسطى كانت أول تجربة قام بها الغرب خارج حدود بلاده؛ لتحقيق أطماع ومصالح اقتصادية واسعة النطاق[5]، فبعد انتهاء الحروب الصليبية خرجت البندقية بنصيب الأسد، حيث فازت بربع القسطنطينية مع بعض الجزر

(1) سعيد عاشور، م.س، ص 30 - 31.
(2) عليه عبد السميع الجنزوري، م.س، ص 249.
(3) عبد القادر أحمد اليوسف، م.س، ص42.
(4) سعيد عاشور، أضواء جديدة على الحروب الصلبة، م.س، ص 12.
(5) عبد القادر اليوسف، م.س، ص 42.

المهمة، مثل: كريت ايوينا وغيرهامن الموانئ المطلّة على البحر الأدرياتي[1].

وعن اشتراك العامة والطبقات الشعبية من الفلاحين ومن لا مهنة لهم، وجاء اشتراكهم في الحروب الصليبية تتجه الظروف والأوضاع التي كانوا يعيشونها قبيل الحروب الصليبية. كانت الحروب الداخلية المتواصلة التي نشبت في كل مكان في القرنين العاشر والحادي عشر في الغرب الأوربي عاملاً لا يستهان به من عوامل إملاق الريف في ذلك الزمن، كانت بلدان أوربا تعاني من سوء المواسم الزراعية ومن شتى ضروب الكوارث الطبيعية، كما كانت المجاعات تسود في كل المناطق وبلغت الأمور إلى أكل لحم البشر[2]. حيث كانت الحركة الصليبية متنفساً لجماهير الفلاحين[3]، إذ كانت حياة الفلاحين عابسة وغير آمنة، فقد خربت مساحات كبيرة من الأراضي الصالحة للزراعة بسبب الغزوات الجرمانية، ثم غزوات الفيكنج والمجريين والمسلمين في القرن العاشر[4]، وأدّت عملية استغلالهم إلى حدوث صراع بينهم وبين طبقة الفرسان[5]، وكذلك فرضت الضرائب على الفلاحين الفرحين من قبل السيد الإقطاعي مما أثقل كاهل الفلاح[6].

حيث إنّهم وجدوا في الشرق آفاقاً واسعة، فهو الأرض التي تدرّ لبناً وعسلاً[7]. وبسبب الحالة التي وصلت إليها أوربا رأى بعض المؤرخين أنّ الحروب الصليبية كانت بمثابة حلقة في سلسلة الهجرات التي أعقبت سقوط الإمبراطورية

---

(1) سعيد عاشور، أوربا العصور الوسطى، م.س ج1، ص 430.

(2) مخائيل زانوروف، م.س ، ص 15.
Rene Grousset, Histire des crois a des et du Royaume France de jeru Salem, Paris, 1934, I. P 11.

(3) قاسم عبده، الحملة الصليبية الأولى،م.س، ص 97.

(4) قاسم عبده قاسم، الخلفية الأيدولوجية، م.س ، ص 77.

(5) Flori J, Knightly society, in New C.M.H. Vol. IV. Cambridge Press, 2004, P 159.

(6) Prawer, the Assise de Tenure and assisede vente, A study of landed property in the latin kingdom, vol IV, No I, New York, 1951, PP 70- 74.

(7) مكسيموس مونروند، م.س، ج1، ص 18 - 19.

الرومانية[1]. كان الفلاح الأوربي مغلوباً على أمره وكان محاطاً بالتزامات عدة لأصحاب الإقطاع الذين توارثوا الأرض الزراعية، فظلّ عدد كبير من الناس بلا أرض[2]. وكان من الأوربيين من وجدوا في هذه الدعوة الصليبية فرصة للهرب من واقعهم المؤلم تحت نيران الكنيسة، وخاصة أنّهم كانوا يسمعون عن الحرية التي يتمتّع بها أخواتهم النصارى الذين عاشوا في ظل الحكم الإسلامي[3]، وترك عامة الشعب بيوتهم وبلادهم وساهموا في الحروب الصليبية بدافع الفضول وتحقيق أطماع سياسية، إما للخلاص من حياة الفقر التي كانوا يحيونها في بلادهم في ظل النظام الإقطاعي، أو للهرب من ديونهم الثقيلة، وإما لتحقيق مكاسب سياسية واقتصادية في بلاد الشرق[4]. أما عن بيوتهم، فقد شيّدوا لأنفسهم أكواخاً من جذوع الأشجار وفروعها، وأرضها من الطين أو القش، دون أن يكون لها نوافذ أو بداخلها أساس، عدا صندوق صغير من الخشب وبعض الأدوات الفخارية والمعدنية[5].

إنّ الغالبية العظمى من الطبقات الدنيا في المجتمع الأوربي كانت تحيا عندئذ حياة يملؤها البؤس والشقاء في ظل النظام الإقطاعي، فلم يجد أفراد هذه الطبقات سبباً يشجعهم على البقاء في بلادهم، بل على العكس من ذلك، وجدوا في الحروب الصليبية فرصة هيأت لهم الخلاص من القيود[6]، وأنّهم كانوا يأملون في تحسين ظروفهم المعيشية في الأرض التي تفيض باللبن والعسل[7]؛ حيث كان اشتراكهم في تلك الحروب يعود عليهم بفائدتين، أولاهما: تحريرهم

(1) سعيد عاشور، الحركة الصليبية، م.س، ج1، ص 21.

(2) سعيد عاشور، أضواء جديدة على الحروب الصليبية، م.س، ص 12.

(3) سعيد عاشور، الحركة الصليبية، م.س، ج1، ص 24.

(4) سعيد عاشور، أوربا العصور الوسطى، م.س، ج2، ص 152 - 156.

(5) م،ن، ج2، ص 276.

(6) قاسم عبده قاسم، الحملة الصليبية الأولى نصوص ووثائق، م.س، ص115؛ سعيد عاشور، أوربا العصور الوسطى، م.س، ج1، ص 417.

(7) قاسم عبده، الخلفية الأيدولوجية للحروب الصليبية، م.س، ص 123.

من عبودية الإقطاع، وثانيهما: خلاص نفوسهم من الأدران العالقة بها حسبما وعدتهم البابوية. فالعامة كانت في الدرك الأسفل من الفقر، وكانت تلاقي الأمر يتنامى الضرائب والسخرة والظلم، فضلاً عن إصابة أوربا بعديد من المجاعات[1] وانعدام الطعام والشرب، وكانت المعاملة في غاية السوء، فالإنسان قد يصبر على الجوع أحياناً، لكن الأذى المعنوي قد يكون أشد ألماً من الجوع والعطش، ورأى الفلاحون في الحروب الصلبية فرصة لتغيير نظام حياتهم وخروج المجتمع من قيود العبودية والمذلة. وأنّ هؤلاء حمقى كانوا يفكّرون بوحي من بطونهم لا قلوبهم ولا عقولهم[2]، ووجدوا في الحروب الصليبية أيضاً المخرج الوحيد مما هم فيه وتضمين لهم حياة جديدة أفضل مما كانوا يعيشوها، ووجدوا في الحروب الصليبية فرصة للتخلّص من المجاعة والأمراض[3]. وقد ظنوا أنّ الرحيل إلى الشرق خلاص لهم وأمل في حياة أفضل[4].

تلك هي الصورة التي كانت عليه أوربا زمن الحروب الصليبية !!

(1) عليه الجنزوري، م.س، ص 249.

(2) سعيد عاشور، أضواء جديدة على الحروب الصليبية، م.س، ص 11.

(3) ريمون ستامبولي، م.س، ص 70.

(4) عبدالله بن عبد الرحمن الربيعي، م.س، ص 38.



غربةُ النصِّ المقدّسِ عند سعيد ناشيد[1]
بين قصورِ المنهجِ وضَعْفِ الإحاطة باللغة

■ د. عادل عباس النصراوي

كلية التربية الأساسية -جامعة الكوفة



تعدّدت الدراسات المعاصرة حول القرآن الكريم وأخذت حيزاً كبيراً في النوادي الثقافية العربية، وتوزّعت الاتجاهات الفكرية تجاه هذا النصّ المبارك بين طاعنٍ به ورادٍ عليه، وبين مَنْ جعله في مراتب القدسية التي لا يُداينه فيها كتابٌ آخر، واختلفت مراتبُ الجرأة في الكتابة عنه، أو لنقل اختلفت المناهج التي استعملت في قراءته، فتفاوتت النتائج من منهج الى آخر، فمنهم مَنْ أصاب في منهجه ومنهم من أخفق فوجدها مخالفة لمدّعاه فأحدث ما أحدث، ومنهم مَنْ أحضر هذه النتائج من قبل قراءته للنص القرآني، ثم قاد البحثَ بما تتفق هذه النتائج معه، ولعلّ الكاتبَ المغربي سعيد ناشيد واحدٌ ممّن طرق هذا الباب في البحث حول القرآن الكريم، فأقرّ مقدّماً نتائجه قبل الخوض في غمار القرآن الكريم ولججه فعبرَّ عنه بأنّه ترجمة بشرية للصور الوحيانية، مستعيناً بما سبقه في ذلك من دون تحقيق أو رويّة في قراءته وسبر أغواره فعدّه كتاباً متأخراً عن زماننا وأنّ أحكامَهُ تشكّل عائقاً في طريق الحداثة، لهذا كان يرى أنّه لا يجوز تقييم

---

(1) وُلد سعيد ناشيد في 15 شباط (فبراير) عام 1969م وهو مفكر وباحث مغربي، وأستاذ لمادة الفلسفة بجامعة محمد الخامس بالرباط، وقد عُرِفَ باحثاً لظاهرة الإسلام السياسي والفكر الديني المتزمّت والراديكالي، ويصف نفسه بـ (المفكّر الحر)، وله مؤلفات عدّة، منها: القرآن والحداثة، الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، التداوي بالفلسفة، قلق في العقيدة، رسائل في التنوير العمومي، دليل التدّين العاقل.

القرآن الكريم بمقاييس الحداثة السياسية والثورة العلمية وحقوق الإنسان وغيرها من القيم المعاصرة [1]، وقد قاده لكلّ ذلك منهجه الذي اتبعه، وترتّب عليه نتائج ولعلّها كانت سابقة على القراءة.

المنهج وأثره في توجيه قراءة النصّ عند المتلقي:

يُشكِّل المنهجُ الدعامةَ الأساسَ لقراءة أيّ نصٍّ، فإن صَلُحَ المنهجُ صَلُحت قراءة النصّ، وانتجت لنا قيماً صحيحة، وخلاف ذلك تكون القراءة غير منتجة، وقد تبدو لصاحب المنهج الخاطئ أنّه توصَّلَ إلى حقائق لا يمكن الطعن بها أو تجاوزها؛ لأنّه يؤمن بمنهجه الذي قرأ فيه ذلك النصّ، مع أنّ لكلِّ نصٍّ ظروفه التي وُلِدَ فيها، ولذلك يجب أن تكون آليةُ فهمه وقراءته نابعةً من تلك الظروف لا غيرها، ولو وُلدِت هذه النصّوص ضمن ظروفٍ أخرى فإنّها ستحتاج حتماً إلى آلية أخرى تحاكمها، كي تستطيع أن تُحاكيها وتفهم أصولها، وبالنتيجة تحتاج إلى منهج آخر.

إذاً، المنهج هو السبيل لفهم النصّ غالباً وفق آليات تُناسبه أو ترافقه، وإذا أمكن تعميمه فإنّه يحتاج إلى سبل أخرى تُخضعه لتغير بعض آلياته كي تناسب ذلك النصّ أو النصّوص المولودة ضمن بيئة اجتماعية وثقافية ودينية معيّنة، وإذا أقحم كاتِبٌ معيَّنٌ منهجاً ما أو طريقةً ما على نصٍّ من دون النظر إلى ظروف النصّ فإنّه سيقرأه قراءة قاصرة أو خاطئة في كثير من الأحيان وبالتالي سيصل إلى نتائج غير صحيحة.

بيد أنّ إيمانَه بذلك المنهج الذي اتفق مع أفكاره وقِيَمِه الفكرية يؤدي الى أن يرى تلك النتائج صحيحة، بل ويلتزم بها، في حين أنّه وقع في وهمٍ؛ لأنّ ما يُبنى على خطأ سيصل إلى نتائج خاطئة.

ربمّا يرى صاحب هذا المنهج النتائج واضحةً لديه قبل الشروع في القراءة،

(1) انظر: سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، ص11.



فسيتصَّور عندئذٍ ما تؤول إليه قراءته على وفق منهجه، وإذا تفاجأ بنتائجَ مخالفةٍ لما يراه، طعن بالنصّ أو عَدَّهُ متأخراً في زمانه عن زمان منهجه وقِيَمِه، وأنَّ هذا النصّ لا يصلح أن يكون إلاّ لزمانه، وذلك أنّه في أصل وضع المنهج كان مقيّداً بحدود زمانية معيّنة.

لعلّ أغلب الذين درسوا القرآن الكريم وفق المناهج الغربية قد اصطدموا بحقيقة مخالَفَةِ النصّ القرآني لتصوراتهم المنهجية، وإنّ الذي كانوا يرغبون في الحصول عليه لم يكن حاصلاً لهم؛ لذا عَدَوْا عليه طعناً ونسبوه إلى عصره، ونسوا أنّ أصلَ منهجهم ورؤاهم المنهجية هي من بَناتِ عصرهم. فكيف يحاكمون نصّاً نزل الى الأرض قبل أربعة عشر قرناً من الزمان وفق معايير غريبة عنه.

هذا ما وقع فيه المفكر المغربي سعيد ناشيد في كتابه (الحداثة والقرآن)[1]؛ إذ توهّم في قراءته بوساطة المنهج التاريخي الذي يُحاكم النصّوص على وفق عصرها، وزمن إنتاجها، نعم ، هذا يصُحّ للنصوص البشرية في بعض الأحيان، فالإنسان مُحدَّدٌ في قدراته بظروف عصره وثقافته وبيئته الاجتماعية، فهو لا يستطيع أن ينفكّ عنها، لكن بالنسبة للنصّ القرآني هناك اختلاف كبير، فهو وحيٌ من الله تعالى ينطلق عن معان مطلقة تتجاوز المحدود والنسبي، وهذا الأمر مِمّا شكَّلَ عائقاً أو سبَّبَ فشلاً أو توقُّفاً لآلية المنهج التاريخي المتَّبَع في قراءةِ النصّ، فتحايل الباحثُ في تجاوز أزمته المنهجية إلى أن يقول بمقولة إنّ القرآن الكريم الموحى به من الله تعالى المطلق قد صِيْغَ بالمحُدَّدِ والجزئي المتمثّل بلغة الرسول ﷺ؛ ليتخلّص من أزمته ونسيَ أنَّ هناك أحاديث نبوية قد دوّنتها كتب الصحاح من السنة والشيعة وحفظها الناسُ قراءة وتلاوة طوال أربعة عشر قرناً من صدورها تختلف في أسلوبها ونظمها ولغتها وطريقة سبك ألفاظها عن الآيات القرآنية، ولعلّ ما جاء في قضية غشيان الرجل لأهله مثالاً يُوضّح الفارق بين القرآن والحديث النبوي الشريف، قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ

(1) الكتاب من إصدارات دار التنوير للطباعة والنشر، نُشر في طبعته الثانية سنة 2016م في بيروت - لبنان.

وَجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا لِيَسۡكُنَ إِلَيۡهَاۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتۡ حَمۡلًا خَفِيفًا فَمَرَّتۡ بِهِۦۖ فَلَمَّآ أَثۡقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنۡ ءَاتَيۡتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾(1)، فوصف لقاء الرجل بالمرأة بقوله ﴿فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا﴾ الذي نزع فيه إلى اختيار لفظٍ ابتعد فيها عن المباشرة في إيضاح ذلك اللقاء وعَصَمَهُ بالستر المقترن بالسكوت فأحضَرَ المعنى المطلوب برفقٍ ومسَّهُ مسّاً رفيقاً، في حين عندما (سُئلَ رسولَ الله ﷺ عن رجلٍ طلّق امرأته فتزوَّجت غيره فدخَل بها ثم طلّقها قبل أن يواقعَها، أتحلُّ للأول، فقال رسول الله ﷺ: لا، حتى يذوقَ الآخرُ غُسَيْلتها وتذوق عُسَيْلتَهُ)(2)، فلاحظ المباشرة والتقريرية في قول الرسول ﷺ، فأين هذا من ذاك، إذ تجد الفرق بين النصّين في المسألة الواحدة كبيراً، فالبعد بين ما جاء في القرآن الكريم وما جاء في الحديث النبوي بعداً شاسعاً كالذي بين السماء والأرض، فأين الإلهي من البشري، وكيف يكون القرآنُ الكريمُ بشريَ الصياغة واللغة، وهذه أحاديث النبي محمد ﷺ بين أيدينا تضُخُّ بها كتبُ الصحاحِ لا تقوى أن تكون بمستوى لغة القرآن الكريم.

ثم إنّ سعيد ناشيد لم يُتعِب نفسه في البحث والتنقير في القرآن الكريم وبقية الأصول الحافة به، وإنّما اكتفى بما ذكره الشيخ محمد مجتهد شبستري(3) والدكتور عبد الكريم سروش (4)، وكأنّه أحال ما يريد أن يقوله عليهما من دون الانفتاح على التراث فهو كفيل أن يُغني بحثه، حتى وإن كان قد أغلق على نفسه مثل هذا الباب، إلاّ أنّ المفكرَ الحرَّ والقارئ الجيد لابُدّ له من أن يطّلع على ما في التراث بما يخصّ القرآن الكريم، وذلك أنّ الحاضر لم يكن بمنأى عن الماضي،

(1) سورة الأعراف، الآية 189.

(2) النسائي، السنن الكبرى، ج3، ص351، ح5600.

(3) انظر:الشيخ محمد مجتهد سيستري، قراءة بشرية للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت؛ بغداد، 2009م.

(4) انظر:د. عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، / ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت؛ بغداد، 2009م.

بل هو امتدادٌ له أو نتيجة حتمية لأحداث سبقته، فبالنتيجة تكون قطيعةُ التراث قَطْعاً لرافد مهمٍ في فهم الحاضر، لذا سيحول هذا الأمر دون بلوغ الحداثة، لذا نراه قد عَدَّ الأديان -كلّ الأديان- أنّها جاءت (موسومة بميسم القدامة، أي بمفاهيم وقيم العالم القديم، وبذلك عندما نجمّدها في زمانها ونمدّها هذا الزمان إلى كُلِّ عصرٍ تبدو وكأنّها أمست عائقاً يحول دون بلوغ مرحلة الحداثة) [1]، لكنَّ القرآن الكريم يختلف عماّ عليه في كتب الديانات السماوية الأخرى، إذ لم يقف عند حدود زمن نزوله، ولم يتقوقع في البيئة التي نزل فيها، ولعلّ الدليل على ذلك ما كان من أحكامه ما يدلُّ على ذلك بشرط عدم التجزئة في النظر إليه، وإنّما يجب أن يُطبَّقَ كُلاً كاملاً لا مجزَّءاً أو مضيَّقاً، فنأخذ بجزءٍ من أحكامه وننظر في أخرى أو نترك الباقي، فهذا المنهج غير صالح في كلّ الأحوال والظروف؛ لأنّ النظر إلى جزء من النصّ والحكم على كليته من عيوب القراءة وسوء المنهج.

كما ينبغي على القارئ الحاذق أن يفرّق بين القرآن الكريم وما كُتب عَنْهُ، فهما حقيقتان مختلفتان، ولا يسري على أحدهما ما يسري على الآخر من أحكام؛ لأنّ ما كُتب عنه هو قراءة أخرى له، وقد تمثّلت بجموع كتب التفسير والبحوث فيه، فضلاً عن الأحاديث النبوية الشريفة التي فسّرت القرآن وبيّنت أحكامه، ثم قراءة هذه الأحاديث واستنباط الأحكام منها، كلّها تُعَد قراءة بشرية له لا تمثل كُلَّ ما جاء في القرآن الكريم؛ لأنّ طبيعة النصّ القرآني طبيعة اتساع في الدلالة والمعنى، وإنّ طبيعة نظمه المعجز هي التي آلت إلى ذلك؛ لذا قال الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لابن عباس (رضي الله عنه) حين بعثه للاحتجاج على الخوارج: (لا تُخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حّمالٌ ذو وجوه، تقولُ ويقولون، ولكن حاجِّهم بالسنةِ فلن يَجدوا عنها محيضاً) [2]، وقوله «حمآل ذو وجوه»،أي محتملاً لأوجه دلالية متعددة، وهذا لا يعني وجود نقص في القرآن الكريم، كما

(1) سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، م.س،ص23.

(2) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة،ج18،ص58.

يذهب إلى ذلك سعيد ناشيد، حين يقول: (الأصل في الخطاب القرآني-باعتبار هو حياً إلهياً صار كلاماً بشرياً مخلوقاً ومؤلفاً بلغةٍ بشرية-هو نقص التعبير وسوء الفهم، لذلك أصدق وأدقّ وأعمقُ ما قيل عنه إنّ آياته حمالةُ أوجه، وهذا ما قاله الإمام علي بن أبي طالب)[1] ، وإنيّ أجدُ سعيد ناشيد قد وقع في سوء الفهم لهذا النصّ الكبير من الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ؛ لأنّ قراءةً بهذا المستوى له، تكون ساذجة ومتأخرة عن مديات دلالته، فهو قد وسَمَ تعدّد الأوجه الدلالية في القرآن بأنّها نقصٌ في التعبير، وأنّ نهيَ الإمام علي عليه السلام لابن عباس (رضي الله عنه) بعدم مخاصمته الخوارج بالقرآن، لكي لا يتمسكوا بتأويل دلالي خاص يوائم عقيدتهم الفكرية ومقدرتهم العقلية في حين فيه متّسعٌ دلالي أكبر وأوسع ممّا أن يُحجَّمَ في تفسير واحدٍ أو دلالة واحدة محدَّدة بحدود رؤاهم وتوجهاتهم التي ربما بُنِيَت على محَدِّدٍ زماني أو مكاني معيّن، في حين أنّ في النصّ قدرةً أكبر على إنتاج دلالة أوسع وأشمل، وذلك (أنّ القراءة المعاصرة للنصّ القرآني تتجاوز هذه الانتكاسات على مستوى الفكر أو تحجيم العقل أو إهمال القارئ أو المخاطَب أو الاستخفاف به من خلال وسمه بالمروق عن الدين أو الانحراف أو الكفر)[2]، فالإنسان دائم البحث عن الله تعالى سواء أكان ذلك في معبد أم كنيسة أم مسجد، لذا نجد أنَّ النصّ القرآني وفق هذه الرؤية (قد أشرك المخاطَب في إنتاجه، أي أنّ الإنسان العربي أبان نزول القرآن الكريم والإنسان العالمي في عصرنا الحاضر هو المخاطَب قبل كُلِّ شيء؛ لذا فإنّ النصّ القرآني لأجل أن يكون مفهوماً من الجميع لابُدَّ أن يكون قد اهتم واضعه وهو الله تعالى بالمخاطَب بوصفه الشخصَ الموجَّهَ إليه الخطاب القرآني؛ لذا لابُدَّ أن يرعاه في إنتاج الدلالة فضلاً عن مراعاته في السياق الذي يرد فيه)[3]، لذا سَخَّر الله تعالى كلّ ما يخدم النصّ لأجل أن

(1) سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، م.س،ص27.

(2) د.عادل عباس النصرّاوي، النصّ القرآني وسلطة التراث، ص216.

(3) م.ن،ص216.

يكون مفهوماً من متلقيه سواءُ أكان النبي محمد ﷺ أم الناس جميعاً ولكلّ عصر وزمان؛ لذا لا يمكن لمثل هذا الخطاب أن يتسرب إليه النقص أو عدم القدرة على مواجهة العصور التي مرّت به أو ستمرّ لاحقاً.

لذا على المتلقّي أن يستحضر أموراً عديدة في قراءة النصّ قبل الحكم عليه بالنقص، فهناك عوامل داخلية وأخرى خارجية مؤثرة في فهم الدلالة، متعلّقة ببنيته والعوامل المحيطة بالنصّ سواء أكانت عند وضع النصّ وتأليفه أم عند قراءته في كلِّ عصر من العصور[1].

ولأجل إزاحة سوء الفهم الذي وقع فيه بعض القرّاء المعاصرين، عليهم أن يفهموا أنّ هناك محدِّداتٍ ثلاثة مهمة هيالمسؤولة عن صياغة شكل النصّ ودلالته (وهذا الثلاثي يتألَّف من المتكلّم وهو الله تعالى، والمخاطَب وهو الإنسان سواء أكان نبياً أم غيره، والسياق الذي يرد فيه النصّ)[2]، فهنا يجب أن يكون مستوى الخطاب بمستوى عقول المخاطبين وأفهامهم لأجل فهمه، ثم إنّ السياق هو الآخر حاكمٌ على إنشاء المعنى والدلالة التي يبتغيها منتجا النصّ الديني بعمومه (المتكلم والمخاطَب) بحسب المفهوم الحديث لتداول الخطاب بين المتكلمين والمخاطبين[3] ، وهذا الأمر مماّ يجعل للنصّ قابلية حمل ودلالات متعددة قابلة للتكيّف بحسب المخاطب وبيئته وعصره في كلّ زمان فتدفع ما يتصوَّره بعضهم من نقصٍ فيه أو عدم قدرة على فهمه [4].

من كلّ ذلك نستنتج بطلان مقولة المستويات الثلاثة التي ذكرها سعيد ناشيد التي هي:

(أولاً: الوحي الإلهي الذي ألهمَ الرسولَ، ويمثّل المادةَ الأولية، ولا نعرفه إلاّ عَبرْ التأويل.

(1) - انظر: م. ن،ص224 - 225.

(2) - م. ن،ص216.

(3) - انظر: م.ن،ص216.

(4) - انظر: سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، ص27.

وثانياً: القرآن المحمدي، وهو نتاج تأويل الرسول لإشارات الوحي الإلهي، وهو بدوره لا نعرفه إلاّ من خلال التأويل.

وثالثاً: المصحف العثماني، ويمثّل الصياغة النصّيّة الرسمية للقرآن المحمدي، الذي هو بدوره أيضاً تأويل للوحي)[1].

وذلك لأنَّ القرآنَ الكريم كلامُ الله تعالى أنزله إلى الناسِ كافة وبلغة لسان الرسول محمدﷺ، وهو قابلٌ لكلّ العصور والأزمان، فالقرآن ليس كتاباً تعبّدياً محضاً ولا هو إيقاعٌ شعريٌ جماليّ فقط باقياً لكلّ العصور، كما يرى ذلك سعيد ناشيد [2]، فهذه نظرة قاصرة لا تتعدى حدود النظر السطحي للقرآن الكريم.

نعم، هذه القضايا تمُثِّل الأبعاد المهمة فيه، فالقرآن الكريم دستور الأمة ومصدرها الذي تنهلُ منه أحكامها وقيمها ومبادئها الأصلية، لا تلك التي صاغها بعضُهم تبعاً لمذاهبهم أو آرائهم ووسموها بالقرآن كي تكتسب قدسيتها منه، وكأنّها أحكامٌ نهائية لا سبيل إلى مفاتشتها أو محاورتها.

ثم إنّنا لا يمكن بحال أن نقول كما يقول سعيد ناشيد: (إنّ المضامين المعرفية والتشريعية المحضة للنصّ الديني آيلةٌ إلى التبدّل أو الزوال، بل لعلّها تبدّلت وزال بعضُها بزوال أسباب نزولها)[3]، فهذا فهمٌ قاصٌر للدلالة القرآنية، فضلاً عن أنّه قد أرسل ما قاله إرسالاً من دون تحقّق وتدبّر أو من دون دليل يدعم ما قاله، فإرسال أحكام بهذا المستوى تجاه كتابٍ عظّمه الله تعالى ويتعبّدَ به أكثر من مليار مسلم، فضلاً عن كونه يمثّل أساس الحضارة الإسلامية خلال أربعة عشر قرناً من الزمان، فذلك لا يمتُّ إلى المنطق أو العقل بشيء، فنحنُ نلتزم بالدليل الذي ندمغ به المخالف، ولا نرسل الآراء على عواهنها من دون تحقّق، فإنّ ذلك أقلُّ ما يوحيه هو أنّ كاتب المقال أو البحث قد وضع النتائج قبل الدراسة، ثم رتَّب ما كان يراه ليصل إلى نتائجه التي وُضِعتْ مقدّماً.

(1) - انظر: سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، ص22.

(2) - انظر: م. ن، ص27.

(3) - م.ن،ص27.



أحكام القرآن الكريم بين الواقعة التاريخية وسياقات النصّ:

أقول: إنّ أحكام القرآنَ الكريمَ لا تتبدّل أو تتغير فتلك سنةٌ معهودة، قال تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾[1]، وقال سبحانه أيضاً: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾[2]، فسنةُ الله وأحكامه في البشر عامة تتناسب مع كلّ عصر أو زمان أو مكان، والنصّ القرآني قد كفل ذلك بفضل طريقة نظمه ونسج سوره وآياته بما يمكن أن يُستنتَج منها أحكامٌ فيها قابلية الملائمة لمتطلبات المجتمعات في كل عصر، غير أنّ القراءة السطحية للقرآن الكريم وقسم من كتب التراث التي بُنيَت وأُلِّفت على أساس عقدي أو مذهبي لا على أساس موضوعي قد تُظهر ذلك، منها ما ذكره سعيد ناشيد بقوله: (هذا يعني إنّ المضامين المعرفية والتشريعية المحضة بالنصّ الديني آيلة إلى التبدّل والزوال بل لعلّها تبدّلت وزال بعضها بزوال أسباب نزولها)[3]، وهذا قولٌ يجانبه الصواب؛ لأنّه ربط النصّ القرآني بحدود الوقائع التي تعبرِّ عنه وأهمل مجموع السياقات النصّيّة الملازمة للتركيب اللغوي [4]، فالواقعة التاريخية توحي بدلالة معينة غير أنّ النصَّ محملٌ بدلالات أخرى نجدها من خلال التحليل اللغوي له فتلك تسمى (دلالة عموم اللفظ)، ويرى د.علي أومليل أنّ (أسباب النزول) تنطلق من أنّ هناك أسئلة طُرِحت وفي ظروف فذة فجاء الوحي جواباًلها وليكون تشريعاً قاراً [5]، فهنا يكون قد ألغى فعلَ الزمن وجعلَ من الواقعة التاريخية منطلقاً لتشريع عام يتضمنه دلالة عموم اللفظ، لذا فقول إنّ الواقعة التاريخية أو ما يسمى (أسباب النزول) محدَّدة بدلالة النصّ، قولٌ يجانبه الصواب في كثير من

---

(1) - سورة فاطر، الآية 43.

(2) - سورة الفتح، الآية 23.

(3) -سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، م.س،ص 27.

(4) - انظر:د. عادل عباس النصرّاوي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، م.س،ص168.

(5) - انظر:علي اوم ليل، في شرعية الاختلاف،ص49.

الأحيان، فالنصّ القرآني -كماعلمنا-نصٌّشأنهالاتساع لا التضييق [1]؛ لذا لا يمكن القول إنّ في زوال أسباب النزول زوال الأحكام التي نزلت بسببها أو نسخها، ومن الشواهد على أنّ سبب النزول لا يكون محدَّداً بدلالة عموم اللفظ ما جاء في قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾[2]، فقد ذكر الواحدي أنّها نزلت بسبب شخص واحد هو هلال بن أمية[3]، غير أنّ هناك قرينة لفظية في النصّ تمثلت في استعمال اسم الموصول للجمع (الذين) التقطها القدامى؛ ليتجاوزا فيها خصوص السبب إلى عموم اللفظ وبناء حكم فقهي لا يتقيد بالواقعة التاريخية التي نزل من أجلها، وإنّما ليعمِّم الحكم على مَنْ أتى بالفعل نفسه الذي صدر عن هلال بن أمية[4].

لكن يمكن القول (إنّ المفسر عندما يلجأ إليها فإنّه يجد القرين الثقافي الذي من خلاله يمكن التعامل مع ما يطلبه النصّ القرآني الذي نزل مقترناً بالحادثة التاريخية، ذلك أنّه نصٌّ قادم من السماء إلى الأرض هو -في الواقع- نصّ وحدث من خارج التراث الذي تعوَّد عليه العرب؛ لذا عندما يريد أن يفهمه لابدّ من وجود ثمة حادثة أو سؤال، فتكون الحادثة أو السؤال مقارنة دلالية أو قرينة ملازمة للنص)[5]، تُوحي في وقت نزوله وما بعده بإشعاعات دلالية يمكن الإفادة منها في مقاربة أيّ إشكال يقع مستقبلاً، فيكون الله تعالى حاضراً في كلّ زمان ومكان؛ لأنّ النصّ لم يقيده أو يُحْكِم الإغلاق عليه؛ لذا لا يعني أنّ القرآن الكريم الذي أبلغه الرسول ﷺ عن الله الناسَ كافة، دُوِّن بالمصحف لا يعني انقطاعه عن الذات الإلهية بعد كتابة القرآن بمصحف، بمعنى أنّ المصحف المكتوب يبقى معبراً عنها حتى بعد تدوينه، لا كما ذهب إليه سعيد ناشيد بقوله: (إنّ انتقال فكرة الله

(1) - انظر:د. عادل عباس النصرّاوي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين،ص169.

(2) - سورة النور، الآية 4.

(3) - انظر:الواحدي، أسباب النزول،ص237-238.

(4) - بسام الجمل،أسباب النزول،ص355.

(5) -د. عادل عباس النصرّاوي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين،ص170-171.

في الإسلام من مستوى الخطاب الوحياني والآيات البينات ذات الطابع الشفوي كما تركها الرسول الأمين قبل وفاته في مجتمع قائم على الشفوية إلى مستوى نصٍّ كتابي ثابت ومقدّس ومُحكم الإغلاق قد جمَّد الألوهية عند مستوى النمو العقلي والأخلاقي للحظة تدوين النصّ القرآني إلى لحظة «مصحفة القرآن»)[1]؛ لأنّ المحدَّد أو المقيَّد لا يمكنه حجز المطلق أو ضمّهِ بين أجزائه ومكوناته أو سياج مفاهيمه وتصوراته، بل يبقى دائراً حوله موجِّهاً لدلالته من خلال التأويل المبني على العقل المستمد قوته من السماء ذاتها لا من أمر الحاكم أو السلطان.

لهذا السبب ذهب بعض الباحثين إلى أنّ القرآن الكريم لا يُعَدُّ من التراث؛ لأنّ التراث يمثّل مرحلة معيّنة قد انتهت، في حين أنّ القرآنَ باقٍ حيٌّ ليومنا هذا الذي نحن فيه، إذ يرى الدكتور محمد شحرور أنّ القرآن الكريم لا يُعَدُّ تراثاً؛ لأنّ التراث هو فهم الناس النسبي للقرآن الكريم في عصر من العصور[2]، ولمّا كان القرآن الكريم صالحاً لكلّ زمان ومكان -كما بيّنا ذلك من قبل-إذن يمكن العمل به غير أنّه يحتاج إلى قراءة معاصرة وعدم اعتماد القراءة الأولى عند نزوله على إطلاقها؛ لأنّ لكلّ عصر خصائصه المعرفية وأدواته الثقافية، وهذا التنوّع الثقافي يحتاج إلى قراءة جديدة توائمه والقرآن الكريم قادر على ملامسة الواقع الجديد، وإلى ذلك يذهب الدكتور محمد عابد الجابري حين قال: (لقد أكّدنا مراراً أنّنا لا نعتبر القرآن جزءاً من التراث وهذا شيء نؤكّده هنا من جديد وفي نفس الوقت نؤكّد أيضاً ما سبق أن قلناه في مناسبات سابقة من أنّنا نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيّدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن سواءً كظاهرة بالمعنى الذي حدّدناه هنا أو كأخبار وأوامر ونواهٍ هي كلها تراث لأنّها تنتمي إلى ما هو بشري)[3].

(1) -سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، م.س،ص34.

(2) - انظر:د. محمد شحرور، الكتاب والقرآن،ص36-37.

(3) - د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن،ج1،ص26.

إذاً ، تجاوز النصّ للواقع الذي نزل فيه يشير إلى عدم بشريته؛ لأنّ إمكانات البشر محدودة بحدود الزمان والمكان الموجود فيه ذلك الإنسان.

غرابة النصّ المقدّس في العالم الجديد في رؤية سعيد ناشيد:

أطلق سعيد ناشيد عبارة (غربة النصّ المقدّس في العالم الجديد)[1]؛ ليؤكد مرة أخرى من خلالها قصور النصّ القرآني عن مواجهة متغيرات العالم الجديد، وهي في الحقيقة إحدى نتائجه المقرّرة سلفاً في دراسته للقرآن الكريم، إذ لم يقدّم الدليل على مُدّعاه، حيث قال: (بكلّ تجرد أيضاً، مشكلتنا مع الخطاب القرآني أنّنا لم نعد نعيش في زمن السبي والفيء والجزية.... إلخ، لذلك أصبحنا أمام الكثير من الأحكام والمفاهيم والتصورات القرآنية، نشعر بالحرج والارتباك وأصبحنا نُدرك غربةَ النصّ المقدس في العالم الجديد...)[2]، وأرى أنّ في هذا القول مزيداً من الغلو ممّن لا يرى في القرآن الكريم قدسية وإنّه يراه بشري النشأة، والإنسان -كما نعلم- معرضٌ للخطأ والسهو، وإنّ النبي محمد ﷺ -كما يرى سعيد ناشيد-قد تمثّلَ القرآنَ خيالاً وتؤوّله أقوّالاً وأنّ خياله كان يتراوح بين القوة والفتور والصفاء والضمور[3]، فبعد هذا الذي ذكره لا يوجد من مسوّغ لوقوع الحرج والارتباك؛ لأنّ النتيجة معروفة والتصوّرات واضحة، غير أنّني أعدُّ ذلك طريقاً لتصديق الكذب والافتراء بإظهار الحرج والارتباك والغلو فيهما لا لشيء إلاّ لتسويغ ما يراه أو تسويق الأفكار الموصوفة بالحداثة، وكأنّ الحداثةَ هي نبذُ القديم والنفور منه وصدُّ كلّ ما يمتُّ إليه بصلة.

إنّ الحداثة لا يمكن أن تكون منهجاً في شعبٍ أو أمةٍ ما لم تستفد الأمة من ماضيها؛ لأنّ الحاضر هو نتاج الماضي وامتداده، وأنّ القفز عليه كأنّه قفزٌ على قيم الأمة وإنسانيتها، فالإنسان لا يستطيع أنّ يفكر بيومه الذي يعيشه ما لم

(1) - انظر:سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص39.

(2) - م.ن،ص39.

(3) - انظر: م.ن،ص135.



يستحضر ماضيه وتراثه على أن لا يكون ذلك الماضي أو التراث عائقاً أمام التقدم والرقي، واستحضاره يكون من خلال قراءته قراءة معاصرة ومنسجمة مع الحاضر، وربما يكون من نتاج القفز على الماضي ضياع كثير من القيم الاجتماعية والروابط الأسرية وإشاعة قوة المال أمام قوة الإنسانية فيفقد الإنسان في كثير من الأحيان بعضاً من قِيَمِهِ الإنسانية بسبب سيادة قوانين وشرائع لا تراعي تلك القيم؛ لأنّ الهمَّ لا يكون إنسانياً بل مادياً، فهذه الدول الأوربية والولايات المتحدة الأمريكية تعمل ما في جهدها لاستنزاف ثروات ما يسمى بالعالم الثالث من خلال الحروب سواءً أكانت عسكرية أم اقتصادية من دون النظر إلى شعوب تلك البلدان بمختلف فئاتهم رجالاً ونساءً وشيوخاً وكهولاً وأطفالاً، أو من خلال قلب أنظمة الحكم من أجل وضع أنظمة تسمى بالديمقراطية تساير حالة الحداثة بالعالم.

فالحداثة وفق هذا المفهوم تعني قتل روح الإنسان التي خلقها الله له، وإبدالها بروحٍ غريبةٍ عن جسده، ممّا يعمل نفوراً بين الروح والجسد يُفضي إلى خرابهما معاً.

لكنّ التمسّكَ بالتراث وفق رؤيةٍ معاصرةٍ هو بعثٌ لروح جديدة فيه قادرة على الاستمرار والانتقال إلى حالة أسمى من غير نكوصٍ أو انتكاس، وبالنتيجة لا يكون هناك من حرج أو ارتباك في الإفصاح عنه لقراءة النصّ القرآني مرة أخرى فيكون لذكر الفيء والسبي و﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ وجهٌ آخر غير ما يرى في القرن الأول الهجري أو ما بعده من قرون التأسيس، ثم إنّ القرآن الكريم قد نهانا أن نقف من التراث موقف الانصياع الأعمى أو التقديس، قال تعالى: ﴿مَّا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِيٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[2] ، فهذا موقف القرآن الكريم وقد اتضح فيه أنّه يدعو إلى

(1) - سورة المؤمنون، الآية 24.

(2) - سورة الزخرف، الآية 22.

احترام التراث لا أن نقدّسه[1] فتكون الاستفادة منه أمراً مشروعاً، وعليه تكون القطيعة أمراً غير مناسب.

ولعلّ أكبر ما يواجههُ سعيد ناشيد في رصد غربة النصّ المقدّس ما يأتي:

١- إنَّ هناك أحكاماً لا تتوافق مع العصر الحاضر؛ لأنّها أحكامٌ في بدء مجيئها كانت تحاوِرُ مجتمعاً بدوياً من مجتمعات العالم القديم [2].

لكنّ أيَّ شريعةٍ سواء أكانت سماوية أم وضعية، تكون ناظرة إلى حالة المجتمع ومشاكله؛ فعليها أن تضع الحلولَ الناجحة والصحيحة لأجل سلامة ذلك المجتمع وتنظيم أموره حالَ وقوعِ المشكلة، والمشرِّعُ ربمّا يتوقع بعضَ المشاكل مستقبلاً، فهنا حريٌّ به أن يقدّم ما يدرأ أسبابها، ويضع لها ما يُناسبها من حلٍّ، حتى تنتظم الشريعة فكراً وعملاً، وإنّ عدم وضع التشريعات لحلِّ المشكلات يُعدُّ من عيوب الشريعة؛ لأنّ ذلك سيعمل على اتساع المشكلة مما يُخلِّفُ آثاراً سيئة على المجتمع.



لذا فإنّ الشريعة يجب أن تكونَ كُلاًّ متكاملاً تتصدى لأصغر الأمور إلى أعاظمها ولا عيب في ذلك، لكنّ العيبَ كلّ العيب في ترك المشكلات بلا حلول أو قوانين مشرَّعة.

٢- إنّ النصّ القرآني لم يستطع أن يتمثّل الذات الالهية، ويعزو السبب في ذلك إلى أمرين اثنين، هما: الرسول المبلِّغ للرسالة السماوية وإلى اللغة العربية، وكان يرى أنّ الألوهية (قد تمثّلت للرسول في شكل شعور وجداني بأنّ هناك نوعاً من الروح الكلية أو الكونية، التي تسري في الوجود، وهو الشعور الذي استوعبه بما كان متاحاً له في وقتها من أدوات وألفاظ وعبارات وأساليب تعبيرية وتصورات ذهنية، ثم حاول ترجمة ذلك الشعور إلى كلمات تصف الله بأنّه: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ

(1) - انظر:د. محمد شحرور، الكشاف والقرآن،ص33.

(2) - انظر: م.ن،ص39.

وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾[1])[2]، وهذا غاية الجحود، إذ كيف يكون للنبي ﷺ وأنّى له ذلك وقد قال تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾[3]، وإنّ ما ذُكِرَ من أنّه (الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، والعليم، الخبير وغيرها إنّما هي أسماء للذات الإلهية، في حين أنّ الوصف يقترن بالمحدودية، ثم إنّ المطلق لا يمكن أن يُحدَّ. فحمّل ناشيد النصّ معانٍ غير ظاهرة في دلالة النصّ، فأخطأ مرماه مرة أخرى.

إنّ اللغة العربية غير قاصرة عن تمثيل مراد السماء، غير أنّ القراءة قد تقصرُ عن إدراك المعنى مثلما لم يُصِب سعيد ناشيد معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[5]، على أنّه تمثّلٌ للألوهية في شكل شعور بمقام ملك عظيم جالس على عرشه[6]، ويعزو سببَ هذا التوصيف الحسّي للألوهية إلى أنّ اللغة كانت (في وقتها لا تزال في مستواها الحسي ما يعبر به عن مثل هذا التمثّل سوى أن يكتفي بتوصيف حسّي ومباشر)[7]، وهذا القول قد جانب الصواب وأوحى بجهل الباحث بفنون العربية، إذ لم يكن في الآيتين مما يذهب إلى هذا التصوّر الخاطئ، إذ عبرّتْ الآيتان عن التمكّن؛ إذ إنّ لفظة الاستواء تعني البلوغ والتمكّن والظهور والاستيلاء[8].

قال الشاعر:

قد استوى بِشْرٌ على العِراقِ   من غيرِ سيفٍ ودمٍ مُهْراق

أي تمكّن منه واستولى عليه، ويقول الزمخشري (ت 538هـ): (لمّا كان الاستواء على

(1) - سورة الحديد، الآية3.
(2) - سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص49-50.
(3) - سورة الشورى، الآية 11.
(4) - سورة الحديد، الآية 4.
(5) - سورة طه، الآية 5.
(6) - انظر:سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص50.
(7) - م.ن،ص50.
(8) - انظر:ابن منظور، لسان العرب، سوا.

العرش وهو سرير الملك ممّا يردف الملك، جعلوه كنايةً عن الملك، فقالوا استوى فلان على العرش، يُريدون مَلَكَ وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوا أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤدّاه وإن كان أشرح وأدلّ على صورة الأمر)[1]، فأين المباشرة في لغة العبارة، بل أين هي المعاني الحسيّة، فالآية قد عَبرَّت عن دلالة التمكّن والسيطرة بصيغة مجازية رائعة، خرقت قوانين الحسِّ إلى المجاز العقلي، فضلاً عن جمال التعبير وعظمته ونصاعة الصورة المعبّرة عن الوصف المطلوب.

٢- التفاوت في الدقّة التعبيرية والإتقان البلاغي في القرآن الكريم، وينطلق إلى هذا المفهوم كون القرآن الكريم نتاجاً بشرياً وهو (ثمرة مجهود تخييلي قام به الرسول الأمين؛ لأجل تمثّل وتأويل الإشارات الربانية كما التقطها من معارج الفيض الإلهي، وإذا كانت مراتب القوة التخييلية تتفاوت بحسب الأحوال فقد انعكس ذلك على الآيات القرآنية، فجاءت متفاوتة في الدقّة التعبيرية والإتقان البلاغي)[2]، وهذا افتراء آخر على القرآن الكريم، من شخصٍ غابَت عنه ذاكرة العربية فوقع في الوهم، ولو كان القرآن كما يدّعي؛ لتصدّى له بلغاءُ قريش وفصحاؤها ولأعابوا عليه هذا التفاوت، لكنّ الذي وردنا أنّهم كانوا ينصتون للقرآن حين يتلوه المسلمون سراً في بيوتهم فصدح في آذانهم قرآناً عجباً بلغته وقوة تعبيره، إذ لم نسمع ولم يرد إلينا مَنْ وجّه العيبَ للقرآن الكريم من حيث الدقّة وقوة التعبير والإتقان البلاغي، بل ورد ما أعجبهم، (ومن ذلك ما روي أنّ الوليد بن عُقبة أتى النبيَّ ﷺ فقال: إقرأ، فقرأ عليه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ

(1) -الزمخشري، الكشاف،ج3،ص54.

(2) -سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص55.

تَذَكَّرُونَ﴾(1)، فقال: أعِدْ، فأعاد، فقال: واللهِ إنّ له لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوةٌ وإنَّ أسفله لمُعْرِق، وإنّ أعلاهُ لمثّمر، وما يقولُ هذا بشر)(2)، فهذا قولُ مَنْ لم يَعرف إلاّ الفصاحة طريقاً إلى لسانه في القرآن الكريم، فكيف بفردٍ قد عبثت العجمة في لسانه وفكره، ثم يحكم بما لم يفهمه أو يعلمه، ثم يُقرّر أنّ التفاوت المزعوم في التعبير القرآني قد أفرز آيات (محكمات) تمثّل النواة الصلبة للقرآن وآيات (متشابهات) تمثّل الدوائر الأكثر «هشاشة» في القرآن المحمدي(3)، بل قل إنّ الآيات المحكمات هي الأصل الذي ترجع إليه الآيات المتشابهات، قال تعالى: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾(4)، وقد سُئل الإمام أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن المحكم والمتشابه، قال: (المحكم ما يُعمل به، والمتشابه ما اشتبه على جاهله)(5) بمعنى أنّ تأويله من قبل غير الجاهل يُفضي إلى دلالات غير فاسدة.

ثم إنَّ المُلاحظ في الآيات المحكمات كان أغلبها في العبادات والمعاملات في حين كانت أغلب الآيات المتشابهات في مسائل الاستدلال على الله تعالى، (ولمّا كانت العبادات والمعاملات أعمال يؤديها المسلم كل يوم أو كلّ سنة فلابُدَّ من وضوح النصّ المؤدّي إليها وعدم وقوع الخلاف فيها؛ لأنّها تمُثّل هوية المسلمين بكل مستوياتهم العامة والخاصة)(6)؛ لذا يجب أن تكون قطعية الدلالة وسهلة المأخذ، في حين أنّ المتشابه كان في نصوص قابلة للتأويل؛ لأنّها تتعلق

(1) - سورة النحل، الآية90.

(2) -الجرجاني، دلائل الإعجاز،ص585.

(3) - انظر:سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص55.

(4) - سورة آل عمران، الآية7.

(5) - تفسير العياشي،ج1،ص162.

(6) -د. عادل عباس النصرّاوي، النصّ القرآني وسلطة التراث،ص178.

في العقائد وفي هذه (دلالة كبرى هي أنّ الله سبحانه يُريد من المسلمين أن يُعملوا العقلَ والفكرَ للاستدلال على كُلِّ قضاياهم في الاعتقاد بالله سبحانه ومعرفته لا عن طريق النصّ المباشر، بل عن طريق مُدارسة النصّ والبحث فيه والاستعانة بكلّ القيم العقلية والفكرية للوصول إلى الحقيقة الإلهية بالعقل والتفكّر)[1]، لذلك تتعدّد الرؤى للوصول إلى الذات الإلهية؛ لأنّ تلك الآيات قد شابهت بعضها، فعندما عملت آلية العقل فُصِّلت النصّوص، فتعدّدت طرق الوصول إلى الله تعالى وهذه فائدة عظمى يمكن أن نجنيها من المتشابه وهي توطيد أركان سلطة العقل في فهم النصّوص والوصول إلى الحقيقة المبتغاة.

٣- الورطة التشريعية التي تُوازن بين الدعوة إلى القتال وفريضة الصيام[2] وهذه موازنة غير منطقية منه؛ لأنّها وقعت بين أمرين لم يجمع بينهما جامع مشترك إلاّ الوجوب الشرعي، مع أنّ فحوى آيات القتال لا تُشير إلى بدء المسلمين بقتال غيرهم ما لم يحدث من المشركين اتجاههم ما يدعوهم إلى قتالهم لأجل درء أذاهم وحفظ حياض المسلمين، بل كان من منهج القرآن الكريم أن يلتمس العذر في عدم القتال، ففي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖ﴾[3]، (إذ كانت الدعوة لقتال المشركين الذين قتلوا أحلاف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من خزاعة بعد المصالحة بينهم، غير أنّ هذه الآية المباركة قد وردت (بتأويل فاسدٍ في إحدى أخطر الوثائق المؤسسة لفكر التيار السلفي الذي يدّعي الجهاد في النصف الثاني من القرن الماضي ونُشرَ في كتاب



(1) -د. عادل عباس النصرّاوي، النصّ القرآني وسلطة التراث، ص179.

(2) - انظر: سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص80.

(3) - سورة التوبة، الآية 5.

«الفريضــة الضائعــة» للمهنــدس محمــد عبــد الســلام فــرج أمــير جماعــة الجهــاد الإســلامي التــي اغتالــت الرئيــس المــصري أنــور الســادات) [1].

لقد التمس القرآن الكريم العذر لمن عُدِمَ العلمَ بالدين، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾[2]، وكذا الحال لباقي آيات القتال الواردة في القرآن الكريم، فلم تكن فيها دعوة لقتال غيرهم ما لم يُبدؤوا بقتال أو يُعتدى عليهم أو من باب أخذ الحيطة والحذر والتهيئة عندما يُباغَتوا بقتال؛ لذا يجب الوقوف بحذرٍ شديد تجاه أقوال نسخ آيات الموادعة بآيات القتال وضرورة تدبّر معانيها من خلال لغة النصّ المبارك وآليات اللغة وفنونها وغيرها ممّا يعمل على إيضاح دلالة النصّ المبارك[3].

ثم إنّ التأويل الصحيح لمثل هذه النصّوص المبني على المنهج المتقن يؤول إلى نتائج صحيحة وتعطي للنصِّ حقَّه بما يحمل من عبءٍ دلالي كبير، غير أنّ التأويل الفاسد والقراءة السطحية له سوف تُفضي إلى نتائج سيئة قد تُؤخذ على القرآن الكريم ممّن افتقد حاسة التدبّر للنص القرآني، فجعلَ من هذه القراءات كأنّها تمثّله أو أنّ النصّ يوحي بها، والقرآن منها براء، فهناك فرق بين النصّ القرآني المبارك وقراءة النصّ، فلا ينبغي أن نَسِمَ القرآن بدلالات تلك القراءات المنحرفة أو الشاذة وتقديمها على أنّها تمثله، لكنّ هناك من جعل من هذه القراءات وسيلة للطعن بالقرآن الكريم فعدّه عائقاً ثقافياً أمام بناء دولة المؤسسات [4]، فهذه نظرة يجانبُها الصواب، ولو قُرِيء النصّ المبارك قراءة متفحصةً وكليّة لأمكن الوصول إلى نتائج صحيحة، في حين أنّ النظر له من زاوية ضيقة ومحدودة فستؤول إلى

(1) -د. عادل عباس النصرّاوي، إشكالية النسخ في القرآن الكريم،ص37.

(2) - سورة التوبة، الآية 6.

(3) - للمزيد من الاطلاع على إشكاليات القتل والقتال الواردة في القرآن الكريم مراجعة كتابي (إشكالية النسخ في القرآن الكريم - دراسة في استنطاق النصّ).

(4) - انظر:سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص83.

نتائج غير صحيحة.

إذن، لا غرابة في النصّ القرآني ما دام نازلاً من المطلق، لكن الغرابة كل الغرابة في مَنْ لم تتوافر عنده آليات فهم النصّ من اللغة والمنهج والعلوم الحافة بالقرآن الكريم، فضلاً عن الموضوعية في الطرح وانتظار النتائج، بدلاً من استباقها وإحضارها مقدّماً، وكَيْلِ الاتهامات والطعون من دون تقديم الدليل وإنّما إرسالها إرسال المسلمات من عنده؛ لتكون قيداً على غيره؛ لأنَّه هو رأى ذلك وعلى الآخرين أن يكونوا كما يرى البحث العلمي، فهذا منهج متعسِّف لا خير فيه ولا يقوى على مواجهة الحقائق.

نقض مرجعية النصّ الديني عند سعيد ناشيد:

النصّ الديني المتعارف عليه هو ما جَمَعَ بين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة التي تمثّل أقوال الرسول محمد ﷺ وأفعاله، ومن خلال هذين الرافدين يتم التشريع الديني للأمة، فالتشريع ما هو إلاّ إحالة من النصّ الأصلي -وهو القرآن الكريم-علىالواقعالاجتماعيوهذهالإحالةيمارسهاالرسول ﷺ عملياً طوال مدة حضوره وبقائه، فهذه الممارسات التشريعية هي فعلٌ اجتماعي مستمد مباشرةً من العرف[1] وموجّهٌ من النصّ القرآني المبارك.



الفكر الإسلامي فكرٌ يستمد مشروعيته من هذين الرافدين المهمين فهما أساس التشريع ويمثلان المرجعية الشرعية للأمة الإسلامي، فالمسلم بحكم إسلامه وإيمانه مُلزم بهذه المرجعية عندما يكون الإسلام حاكماً على الأمة، والله سبحانه وتعالى لم يرغم أحداً على الأيمان بالإسلام ديناً ومنهجاً له، أو أن يتخذ النصّ الديني مرجعاً له، قال تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ

(1) - انظر:عبد الجواد ياسين، الدين والتدين،ص240.

(2) - سورة الكهف، الآية 29.

حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[2]، وذلك أنّ إكراه الفرد على الإيمان بمبدأ معينّ يكون إيماناً مشوباً بالنفاق وعدم الصدق؛ لذا فمثل هذا الإيمان لا خير فيه، وإنّ عبادة الله سبحانه تكون من خلال تنشّب عروق الإيمان في النفوس لا كمن يعبد الله على حرف واحد، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ﴾[3]، بيد أنّ هذا النصّ المبارك قد ورد بتأويلٍ فاسدٍ عند سعيد ناشيد، حيث يقول: (بمعنى على وجه مضبوط، بمعنى وفق أسلوبٍ محدّدٍ، بمعنى تبعاً لطريقة معينة)[4]، وكان يَعدُّ هذا المعنى موقفاً صريحاً وواضحاً للقرآن الكريم في السماح لمن يريد الخروج عن هذه المرجعية الدينية.

أرى أنّ الباحث قد فهم النصّ المبارك فهماً خاطئاً، ولعلّ عدم إصابته بسهم وافٍ من العربية هو الذي سار به إلى هذه النتائج غير الصحيحة فضلاً عن عدم مراجعته للسبب الذي أدى إلى نزول الآية المباركة.

لقد ورد في كتب العربية أنّ للفظة (حرف) معاني ثلاثة سنقتصر على واحد منها لحاجة البحث له ولقربه من دلالة الآية، إذ (تقول: هو من أمره على حرف واحد أي طريقة واحدة)[5]، غير أنّ هذه الطريقة مذمومة وتأخذ بالفرد المتعبدِّ بها إلى الضلالة والانحراف، ورُبما مجيء كلمة (حرف) الدالة على الانحراف قد مزج هذا المعنى مع معنى الوجهة أو الطريقة، ولعلّ لسبب النزول ما يوجِّه هذا المعنى إذ ذكر الواحدي ما (روى عن عطية عن أبي سعيد الخدري، قال: أسلم رجلٌ من اليهود فذهب بصره وماله وولده وتشاءم بالإسلام فأتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: أقلني، فقال: إنّ الإسلام لا يُقال، فقال: إنيّ لم أصب في ديني هذا خيراً،

(1) - سورة يونس، الآية 99.

(2) - سورة البقرة، الآية 256.

(3) - سورة الحج، الآية 11.

(4) - سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص91.

(5) - ابن فارس، مقاييس اللغة، حرف.

أَذْهَبَ بصري ومالي وولدي، فقال: يا يهودي إنّ الإسلام يسبك الرجال كما تسبك الناس خبث الحديد والفضة والذهب، قال: ونزلت «ومن الناس مَنْ يعبد الله على حرف»)[1]، أيّ إنّ إيمان هذا اليهودي قد ارتبط بحالة خاصة به فلما لم تستوِ عنده الأمور عدل عن دينه فلن يدخل الإيمان في قلبه، قال الزمخشري: (على «حرف» على طريقة من الدين لا في وسطه وقلب)[2]، وإنمّا على حدود معينة محدودة فإن تعدّاها خرج من ذلك الإيمان، والدليل على ذلك ما كان من تمام الآية، إذ يقول تعالى: ﴿فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ﴾[3]، فمفهوم انحراف الطريقة التي اتبعها هذا النموذج المذكور في القرآن الكريم كانت طريقة منحرفة بعبادة الله سبحانه بدليل الخسران المبين.

إذن، الرجوع الى النصّ الديني وعدّه مرجعاً للفرد والمجتمع ضمن إطار حاكميته من الأمور الواجبة على الفرد لا كمن يعبد الله على حرفٍ واحدٍ فذلك مصيره الزيغ والانحراف وعدم الصواب.

فهكذا يكون سعيد ناشيد قد توهَّم في فهم النصّ القرآني المبارك، ولعلّ غرابة اللغة على فهمه هي التي أدّت به إلى ذلك، غير أنّه لم يقف في قصوره لفهم النصّ القرآني عند هذه الآية، بل تعدّاها إلى آيات أخرى، وفيها ما أفصح عن كلَلِهِ في معرفة الوجوه النحوية في النصّوص اللغوية فأقعده عن اللحاق بالصواب.

قصور سعيد ناشيد في النحو القرآني:

نسب سعيد ناشيد بعض الهفوات والأخطاء إلى القرآن الكريم، ويرى أنّ هذه الظاهرة دليلُ نقصِ اللغة الطبيعية، لاسيما أنّ اللغة العربية وقت نزول الوحي كانت لا تزال في طور الانتقال من العصر الشفوي إلى عصر الكتابة، إذ كانت

(1) -الواحدي، أسباب النزول،ص231.

(2) -الزمخشري، الكشاف،ج3،ص147.

(3) - سورة الحج، الآية 11.

العربية بلا قواعد ولم تكن التقاليد الكتابية قد ترسّخت[1]، وهذا الاستنتاج منه جاء به؛ ليدعم مقولته في بشرية القرآن الكريم، أو أنّه كان نتيجة مسبقة عنده. إذن، فلا غرابة من هذه المقولة، مع أنّ القرآن العظيم قد نطق بما يشير إلى سلامته من الأخطاء، ولو ذهبنا إلى ما ذهب إليه الباحث في بشرية القرآن وأنّه جاء بلغة النبي محمد ﷺ إيحاءً وتخييلاً، لكان من الأجدى أن تكون هذه التخيّلات مصداقاً لوحي الله من دون وقوع خطأ أو هفوة لغوية أو نحوية.

ثم إنّ العربية عند نزول الوحي لا يمكن أن يُقال عنها إنّها بلا قواعد، فمتكلم اللغة لا يُخَطَّأ في لغته، وإنّ قواعدها هي وصف لها، بل إنّ بعض القضايا المذكورة في لغة العرب من شواهد شعرية أو خطب وحتى آيات من القرآن الكريم لم تستوعبها قواعد النحو العربي، وذلك أنَّ متقدّمي النحويين قد اعتمدوا قسماً من قبائل العرب في جمع اللغة وتقنين قواعدها وأهملوا كثيراً من لغات القبائل العربية الأخرى بحجة مخالطتها للأعاجم أو وقوعها على حدود الجزيرة العربية ممَّن جاور الفرس والروم والحبشة، وهذا ممّا جعل القواعد الواصفة للغة العرب غير مستوعبة لكلّ لغات القبائل؛ لذا ظهرت بعض المسائل من دون تقعيد أو كانت مخالفة للقواعد فوُسِمَت بالشاذة وبعضهم نسبها إلى الخطأ.

لقد تنبّه العرب قبل نزول القرآن الكريم إلى الخطأ النحوي، وهذا يبيّن أنَّ مسألة وقوع اللحن لم يغفل عنه السامع آنذاك رغم عدم تقعيد القواعد، وهذا ممّا يدلُّ على عدم قصور العربية، فضلاً عن ذلك أنّ العرب آنذاك كانوا (أشدّ استنكاراً لزيغ الإعراب منهم لخلاف اللغة، فقد ينطق بعضهم بالدخيل والمولَّد، ولكنه لا ينطق باللحن)[2]، وقد رووا أنّ رجلاً لحن بحضرة النبي محمد ﷺ، فقال: (أرشدوا أخاكم فقد ضل)[3]، فكيف إذن، يتسّرب اللحن والخطأ إلى القرآن.

---

(1) - انظر:سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص101-102.

(2) - انظر:يوهان فك، العربية،ص4 (الهامش).

(3) - المتقي الهندي، كنز العمال،ج1، ص611.

هذا الاتجاه في نسبة الخطأ النحوي إلى القرآن الكريم لم يكن جديداً في عصرنا الحاضر، فقد بنى المستشرق كـ. فيلرز K. VoLLERS فكرته بأنّ القرآن الذي نزل على النبي محمد ﷺ إنّما نزل بلغة مكة غير المعربة، وأنّه يدين بأسلوبه الذي وصلَ إلينا إلى تنقيح خاضع للقواعد التي اعتمدت في العربية على الأخصّ من حيث الإعراب، وقد ردَّ هذه الفكرة نولدكه ورفضها [1].

واليوم يطلُّ علينا سعيد ناشيد بمجموعة من الأخطاء والهنات النحوية ينسبها إلى القرآن الكريم حتى ذكر منها تسعة عشر خطأً إعرابياً [2]، نورد بعضها في نقاشٍ علمي على سبيل الاستدلال على عدم صواب ما ذهب إليه.

١-قال تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[3]، إذ تساءل فقال: (لماذا لم يُرفع الفاعلُ فيُقال: الظالمون)[4]، والجواب، أنّ العهد يعني الإمامة وقد دلّ على ذلك قوله سبحانه: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ﴾، فطلب النبي إبراهيم عليه السلام من الله سبحانه أن تكون الإمامة في ذريته، فقال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ وبما أنّ الإمامة جَعْلٌ من الله، فهو سبحانه الذي يُلبِسُها مَنْ يشاء من عباده، فلا يَلبَسَها العبادُ من أنفسهم، لذا جاء (الظالمين) مفعولاً به للفعل (ينال)، ووجّه الأخفش في تفسير هذه الآية بقوله: (لأنّ «العهد» هو الذي لا ينالهم)[5]، وقد وردت الآية بقراءة (الظالمون) غير أنّ أغلب القرّاء على قراءة (الظالمي) وهي الأرجح والأصوب وتتفق مع السياق العام للآية، إذ إنّ ورودها على الرفع يعني أنّ العهدَ يتناوله

(1) -الرافعي، تاريخ آداب العرب،ج1،ص236.

(2) - انظر: م.ن،ص102.

(3) - سورة البقرة، الآية 124.

(4) - انظر: م.ن،ص102.

(5) -الأخفش، معاني القرآن،ج1،ص154.

الأفراد أو الأشخاص، وهذا ممّا لا يتفق مع الجعل الإلهي للإمامة في صدر الآية بوصف الإمامة منصباً ربّانياً وجعلاً إلهياً كما يشير ظاهر الآية، ولو كانت منصباً غير إلهي لصحّ معها ورود (الظالمون) على الرفع، غير أنّها لا تتفق مع نسق الآية وصدرها، دلالةً وفحوى.

٢-قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[1]، وقد سأل سعيد ناشيد، فقال: (والسؤال، لماذا لم يرفع المعطوف على المرفوع، فيُقال: والصابرون)[2].

نُصِبَ (الصابرون) على خلاف سياق الآية الذي أورد (الموفون) مرفوعاً، وذلك على الاختصاص والمدح وهو باب في العربية واسع، والغاية من ذلك إظهار فضل الصبر في الشدائد ومواطن القتال على سائر الأعمال[3]، ثم إنّ من صفات العربية كما يرى الفارسي (توفي سنة375 هـ) أنّه عند ذكر (الصفات الكثيرة في معرض المدح والذم، والأحسن أن تخالف بإعرابها ولا تُجعل كلّها جارية على موصوفها؛ لأنّ هذا الوضع من موضع الإطناب في الوصف والإبلاغ في القول، فإذا خولف بإعراب الأوصاف كان المقصود أكمل؛ لأنّ الكلام عند الاختلاف يصير كأنّه أنواع من الكلام، وضروبٌ من البيان، وعند الاتحاد في الإعراب يكون وجهاً واحداً أو جملة واحدة)[4].

إذن، كان هذا التغاير الإعرابي تغايراً لأجل حُسن الكلام وتوجيه الدلالة،

---

(1) - سورة البقرة، الآية 177.

(2) -سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص106.

(3) - انظر:الزمخشري، الكشاف،ج1،ص245.

(4) -أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط،ج2،ص14.

ولعلّ أهم ما في النصّ اللغوي عموماً، هو الدلالة التي يبتغيها المتكلم أو واضع النصّ، فتُسخّر له كلُّ إمكانات اللغة وآلياتها وإن ندر استعمالُ بعض الآليات في كلام العرب.

٣ -قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةٗۚ قُلۡ أَتَّخَذۡتُمۡ عِندَ ٱللَّهِ عَهۡدٗا فَلَن يُخۡلِفَ ٱللَّهُ عَهۡدَهُۥٓۖ أَمۡ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1]، وقد سأل: (لماذا لم يتم جمعها جمع قلّة بحيث يُقول: أياماً معدودات؟)[2].

ولعلّ من نافلة القول أنّ غالب جمع المؤنث السالم يأتي للقلّة في كلام العرب؛ لذا أنّ (معدودات) التي جاءت في قوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۖ﴾[3] هي للقلّة، وكلا الآيتين جاءت في قصة بني إسرائيل، إلاّ أنّ السياقَ في الوضعين مختلفٌ (وإيضاح ذلك أنّ المفرد المؤنث «معدود» إذا وقع صفةً للجمع دلَّ على أنّ الموصوف أكثر منه إذا كانت صفته جمعاً سالماً «معدودات»، فمثلاً عندما تقول: في بلدنا جبال شاهقة، دلّ ذلك على كثرة الجبال بخلاف لو قلت: في بلدنا جبال شاهقات، ومنه أيضاً «أنهار جارية» أكثر من «أنهار جاريات»)[4]، وهذا الأمر واردٌ في العربية أو هو من سننها، ففي قوله سبحانه: ﴿أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۖ﴾[5] إنما جاءت في سياق كلامٍ كثرُت فيه صفات بني إسرائيل السيئة، فذكر أنّهم يحرّفون كلام الله وهم يعلمون، إذ قال تعالى: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾[6]؛ لذا توعّدهم الله تعالى بالعذاب

(1) - سورة البقرة، الآية 80.

(2) -سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص105.

(3) - سورة آل عمران، الآية 24.

(4) - انظر:د. فاضل السامرائي، التعبير القرآني،ص40.

(5) - سورة البقرة، الآية 184.

(6) - سورة البقرة، الآية 75.

الشديد، فقال سبحانه: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾[1]، فالسياق الذي وردت فيه ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ۚ﴾ كان سياقاً امتلأت أجواؤه بالويل والعذاب بسبب كثرة ما اقترفوه من السيئات؛ لذا جاء (معدودة) دالة على الكثرة لتُناسب السياق.

وليس الأمر كذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ۖ وَغَرَّهُمْ فِى دِينِهِم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾[2]، إذ لم يكن الجرم في هذه الآية بمثل الجرم الكبير في آية سورة البقرة، فناسب قلة الجرم باستعمال الجمع السالم الدالة على القلّة أيضاً[3].

إذن، كان السياق هو العامل المهم في صياغة النصّ؛ لأجل المعنى، لذا لا يُعَدُّ مثلُ هذا خطأً نحوياً كما يذهب إلى ذلك سعيد ناشيد، بل كان وضعهما وضعاً بلاغياً فنياً فذكر العقوبة الشديدة مع الجرم الكبي ، والعقوبة الخفيفة مع ما هو أخفّ جرماً [4].

٤-جعل الضمير العائد على المفرد جمعاً في قوله سبحانه: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[5]، وكان سؤاله: (لماذا لم يأتِ الضمير العائد على المفرد مفرداً، بحيث يُقال: ذهبَ اللهُ بنورهِ)[6].

لا يمكن ذلك؛ لأنّ جملة ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ غير عائدة أصلاً على اسم

---

(1) - سورة البقرة، الآية 79.

(2) - سورة آل عمران، الآيتان23-24.

(3) - انظر:د. فاضل السامرائي، على طريق التفسير البياني،ص19.

(4) - انظر:د.فاضل السامرائي، التعبير القرآني،ص41.

(5) - سورة البقرة، الآية 17.

(6) -سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص104.

الموصول الذي في قوله سبحانه:)الذي استوقد ناراً(؛ لأنّ ذلك مثلاً أراد الباري سبحانه أن يوجِّه به المخفي بالظاهر ويُريك المتخيّل في صورة المحقَّق، فالآيات السابقات لهذه الآية المباركة جاءت وصفاً للمنافقين، ثم أردفها بما يُظهر المعنى بمثلٍ، وبعد إيضاح المعنى به، رجع إلى نسق الكلام حول المنافقين، وفي إعراب بعضها سيتضح المعنى أكثر، إذ جاء في جملة الشرط ﴿فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ﴾ أداة الشرط (لمّا)، وفعلها أضاءت غير أنّ جوابها حُذِف وتقديره (طفئت) أي فلمّا أضاءت ما حوله طفئت، ثم أستأنف الكلام في وصف المنافقين[1]، فقال: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ﴾ فيكون الضمير (هم) عائداً عليهم لا على (الذي)، وهناك أوجه نحوية أخرى[2] لا تذهب إلى ما سأل عنه سعيد ناشيد.

٥ -لم يأتِ بجواب «لمّا» في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجۡمَعُوٓاْ أَن يَجۡعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلۡجُبِّۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمۡرِهِمۡ هَٰذَا وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾[3]، ويسأل: (أين جواب لمّا؟ علمًا أنّ لو حُذِفَ الواو التي قبل «وأوحينا» لاستقام المعنى وانتهى المشكل)[4].

وأجيب أنّ جواب (لمّا) هنا محذوف وتقديره (فعلوا به ما فعلوا من الأذى) وهو مذهب البصريين[5]، ثم استأنف فقال: (وأوحينا)، فيما ذهب الكوفيون إلى أنّ (وأوحينا) هو جملة الجواب وعدّوا الواو زائدة، وهذا وجهٌ غيرُ حسن؛ وذلك أنّ المعنى المتحصل من الجواب غير متّسق بشكل واضح مع فعل الشرط.

في الجملة الشرطية يجب أن تتحقّق في آلية الجزاء عملها النحوي والدلالي، فإذا تحقق هذان الأمران فذلك حسن، وإذا حقّقت عملها النحوي ولم تحقّق عملها الدلالي كان قبيحاً، فالوجه النحوي الكوفي قد حقّق العمل النحوي من

(1) - انظر:الزمخشري، الكشاف،ج1،ص110.

(2) -الزمخشري، الكشاف،ج1،ص110-111.

(3) - سورة يوسف، الآية 15.

(4) -سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن،ص106.

(5) - انظر:أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط،ج5،ص375.

خلال البنية إلاّ أنّه لم يحقّق العمل الدلالي فيها؛ لعدم الاتساق بين معنى الشرط ومعنى الجزاء، إذ نلحظ نقصاً دلالياً في بنية الوجهة الكوفية، خلافاً لبنية الوجهة البصرية، إذ تحقّقت فيها الوظيفتان النحوية والدلالية.

هذه البنية تكرّر ورودها في القرآن كثيراً، منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ﴾[1]، وقوله)يجادلنا(كلام مستأنف دالٌّ على الجواب، تقديره: اجترأ على خطابنا أو فطن لمجادلتنا، أو قال: كيت وكيت، ثم ابتدأ فقال[2]: (تجادلنا في قوم لوط).

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ۝١٠٣ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾[3]، وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِى ٱلْأَرْضِ لَٱفْتَدَتْ بِهِۦ ۗ وَأَسَرُّوا۟ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ۖ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[4]، وقوله سبحانه: ﴿ جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ ۖ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾[5] وغيرها من الآيات التي ورد فيها جواب الشرط للأداة (لمّا) محذوفاً[6]، حتى أصبح ظاهرة غير مخفية، ولو كان خطأً -كما يدّعي سعيد ناشيد -فلا يُعقل أن يتواتر الخطأ في كلِّ هذه المواقع، بل كان ذلك من سنن العرب في كلامهم.

وكذا الحال بالنسبة لباقي المسائل التي ذكرها الباحث سعيد ناشيد، فهي لم تُخالف سنن العرب في كلامهم وسلائقهم اللغوية، وإنّ القرآن الكريم لم يخرج عنها، فضلاً عن ذلك كان من المفترض على مَنْ يكتب في هذه الموضوعات

(1) - سورة هود، الآية 74.

(2) -محمد عبد الخالق عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القسم الأول،ج2،ص526.

(3) - سورة الصافات، الآيتان 103-104.

(4) - سورة يونس، الآية 54.

(5) - سورة هود، الآية 101.

(6) - انظر لذلك: (سورة الأنعام، الآية5؛ سورة الأعراف، الآية126؛ سورة يونس، الآية13؛ سورة إبراهيم، الآية22؛ سورة الكهف،الآية59؛ سورة الشعراء، الآية21؛ سورة العنكبوت، الآية68؛ سورة السجدة، الآية24؛ سورة سبأ، الآية33؛ سورة غافر، الآيتان 66-85؛ سورة فصلت، الآية 41؛ سورة الشورى، الآية 44؛ سورة الأحقاف، الآية 7؛ سورة ق، الآية5؛ سورة القلم، الآية51).

النحوية في القرآن الكريم أن يلحظَ مسألة مهمة وهي أنّ القاعدة النحوية يجب ان تُؤخذ من كلام العرب شعراً ونثراً ومن القرآن الكريم بوصفه كتاباً مثَلَ اللغة العربية بأعلى قيمها اللغوية حين فجّر إمكاناتها ومكنوناتها، فتمثّلت فيه بأنصع ما تكون عليه اللغة فانتظمت فيه سبكاً ونظماً وبلاغة وبياناً، أعجب فصحاء العرب وبلغاءَهم.

إنَّ الأستاذ الباحث سعيد ناشيد قد غاب عنه كُلّ ذلك؛ لقلّة اطلاعه على علوم اللغة، ولتأثره بالمناهج الغربية فضلاً عن وضعه لتصورات النتائج قبل دراسة النصّ القرآني، فوقع فيما وقع ، فبدا كليلاً وقاصراً عن فهم النصّ القرآني؛ لضَعْف أدواته العلمية في ذلك، وكذلك لاتباعه منهجاً غير ملائم في دراسة القرآن الكريم، فبدت نتائجه على غير ما توقعها وظهر له منهجه عاجزاً عن إدراك ما هو فيه، فعدا على النصّ القرآني فنسب إليه القصور وطعن فيه وعَدَّهُ عائقاً أمام الحداثة.

المصادر

- علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت 468 هـ)، أسباب النزول، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1985م.
- د. عادل عباس النّصراوي، إشكالية النسخ في القرآن الكريم -دراسة في استنطاق النصّ (آيات القتل ومنسوخاتها أنموذجاً)، -دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2017.
- د. عادل عباس النصّراوي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، لبنان، كندا، ط1، 1437هـ/2016م.
- أثـير الدين محمد بن يوسف بن علي بن حيان الشهير بـأبي حيان الأندلسي الغرناطي(ت745هـ)، البحر المحيط، حقّق أصوله وعلّق عليه وخرّج أصوله: د. عبد الرزاق المهدي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1423هـ/2002م.
- د. عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، دارالانتشارالعربي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2000م.
- د. فاضل السامرائي، التعبير القرآني، وزارة التعليم العالي البحث العلمي، جامعة بغداد، بيت الحكمة، 1986 - 1987م.
- أبو حيان محمد بن مسعود بن عياش السلمي (ت320 هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
- سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط2، 2016 م.
- محمد عبد الخالق عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، 1425 هـ/2004 م.
- الشيخ الإمام عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (المتوفى سنة 471هـ أو 474هـ)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، الشركة الدولية للطباعة، ط5، 1424هـ/2004م.
- عبد الجواد ياسين، الدين والتديّن، التشريع والنصّ والاجتماع، دار التنوير، لبنان، بيروت، ط1، 2012 م.
- أحمد ب نشعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ/1991م.

- عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد المعتزلي (ت656هـ)، شرح نهج البلاغة، دار الفكر، بيروت، 1388هـ.
- يوهان فك، العربية (دراسات في اللغة واللهجات والأساليب)، نقله إلى العربية وحققّه وفهرس له: الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، مكتبة الخانجي بمصر، مطبعة دار المعارف العربي، 137هـ/1951م.
- الدكتور فاضل صالح السامرائي، على طريق التفسير البياني، النشر العلمي جامعة الشارقة، 1425 هـ/2004 م.
- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، تشرين الثاني (نوفمبر) 1993م.
- د. الشيخ محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، 2009 م.
- د. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، دار الساقي، بيروت، لندن، ط1، 2011م.
- أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي(ت538هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: د. عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2001م.
- الإمام العلامة ابن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1413هـ/1993م.
- الدكتور محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزءالأول (في التحريف بالقرآن)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، تشرين الثاني، (أكتوبر) 2006م.
- أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط(ت215هـ)، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمد قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ/1990م.
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395 هـ)، مقاييس اللغة، اعتنى به: د. محمد عوض مرعب والآنسة فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1429 هـ/2008م.
- علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري (المتوفى 975 هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياتي وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، 1401 هـ/1981م.
- الأستاذ المساعد الدكتور عادل عباس النّصراوي، النصّ القرآني وسلطة التراث، دراسة في كشف المعنى وتوجيهه عند المسلمين في عصر التأسيس، دار تموز ديموزي، دمشق، -ط1، 2018م.



Al- Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholastic theology issues



www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com
aqeedah.m@gmail.com

